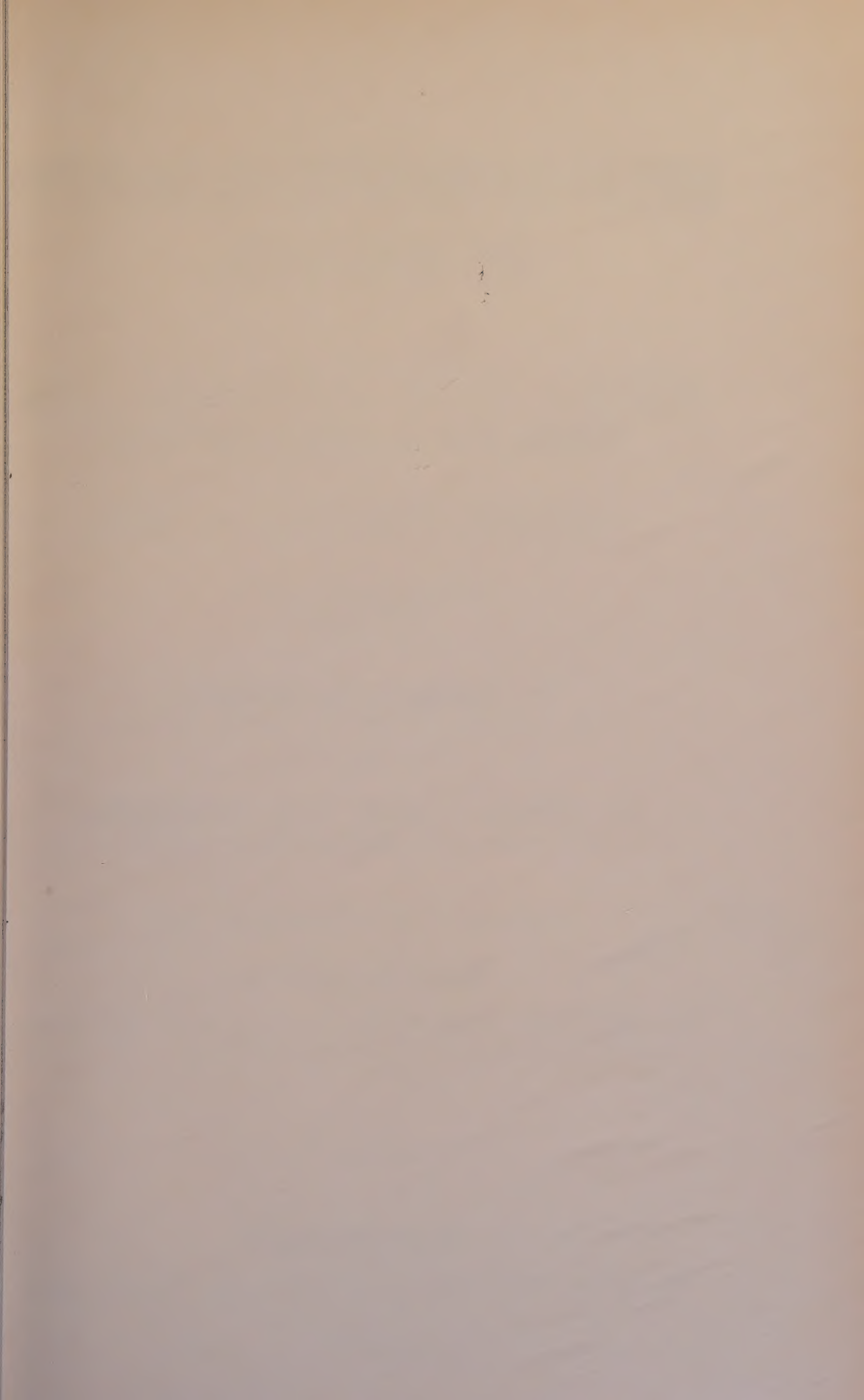


BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. **CLEMENS BAEUMKER,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BRESLAU,

UND

DR. **GEORG FREIH. VON HERTLING,**
O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND III. HEFT III.

DR. MICHAEL WITTMANN, DIE STELLUNG DES HL. THOMAS VON AQUIN ZU AVENCEBROL (IBN GEBIROL).

MÜNSTER 1900.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

DIE STELLUNG

DES

HL. THOMAS VON AQUIN

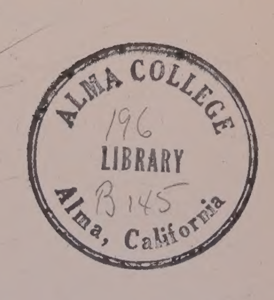
ZU AVENCEBROL

(IBN GEBIROL)

UNTERSUCHT

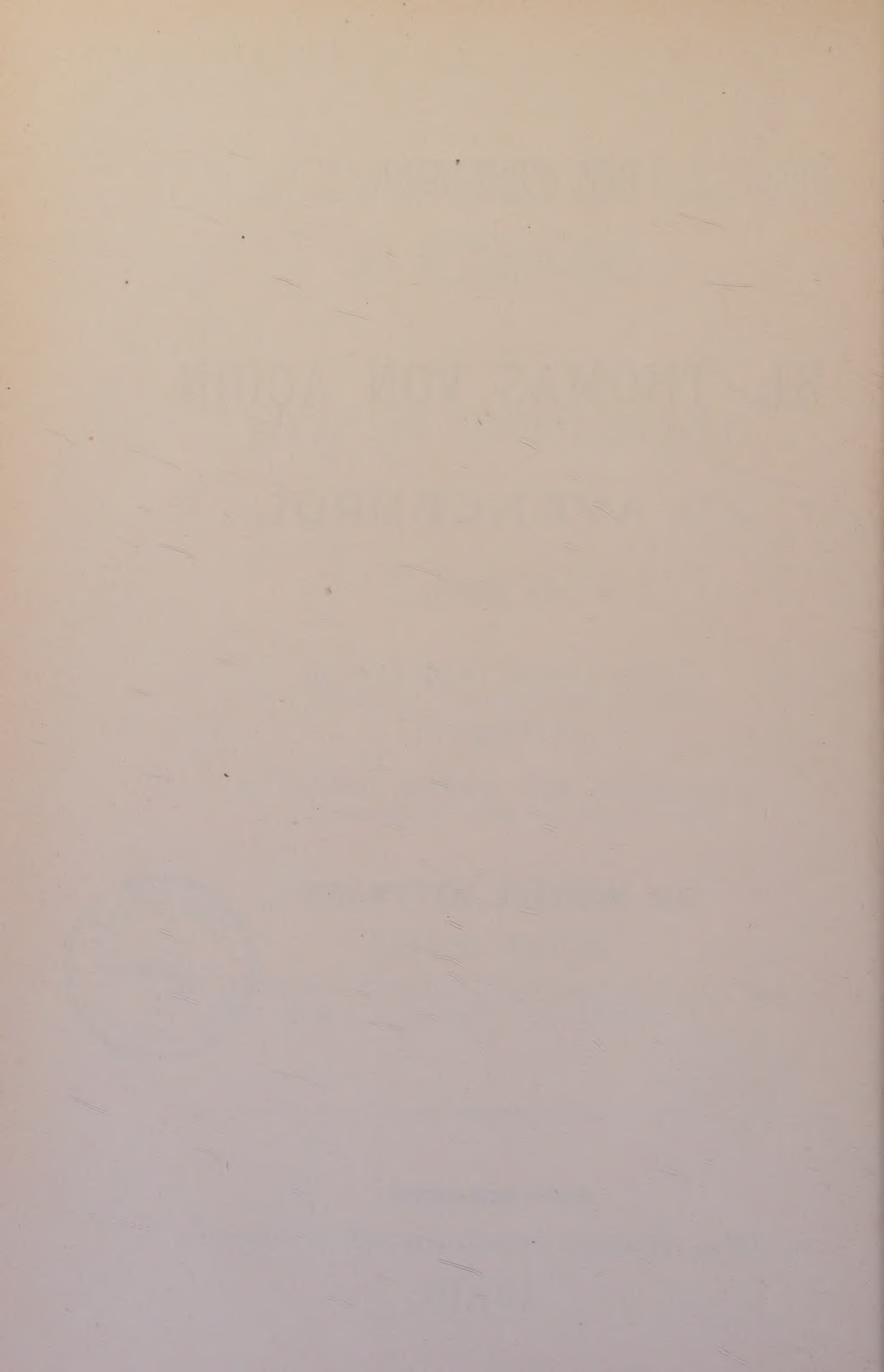
VON

DR. MICHAEL WITTMANN.



MÜNSTER 1900.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

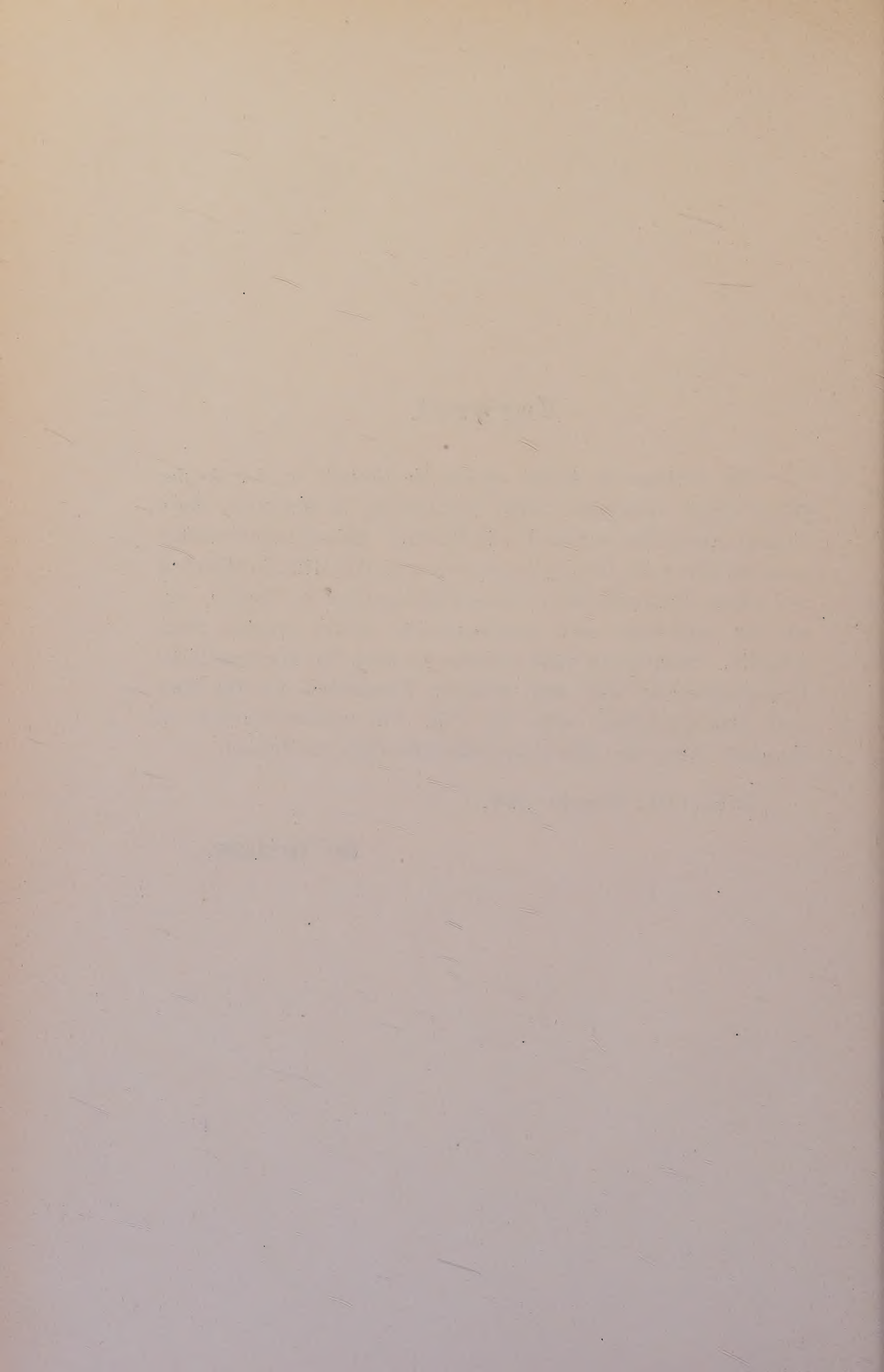


Vorwort.

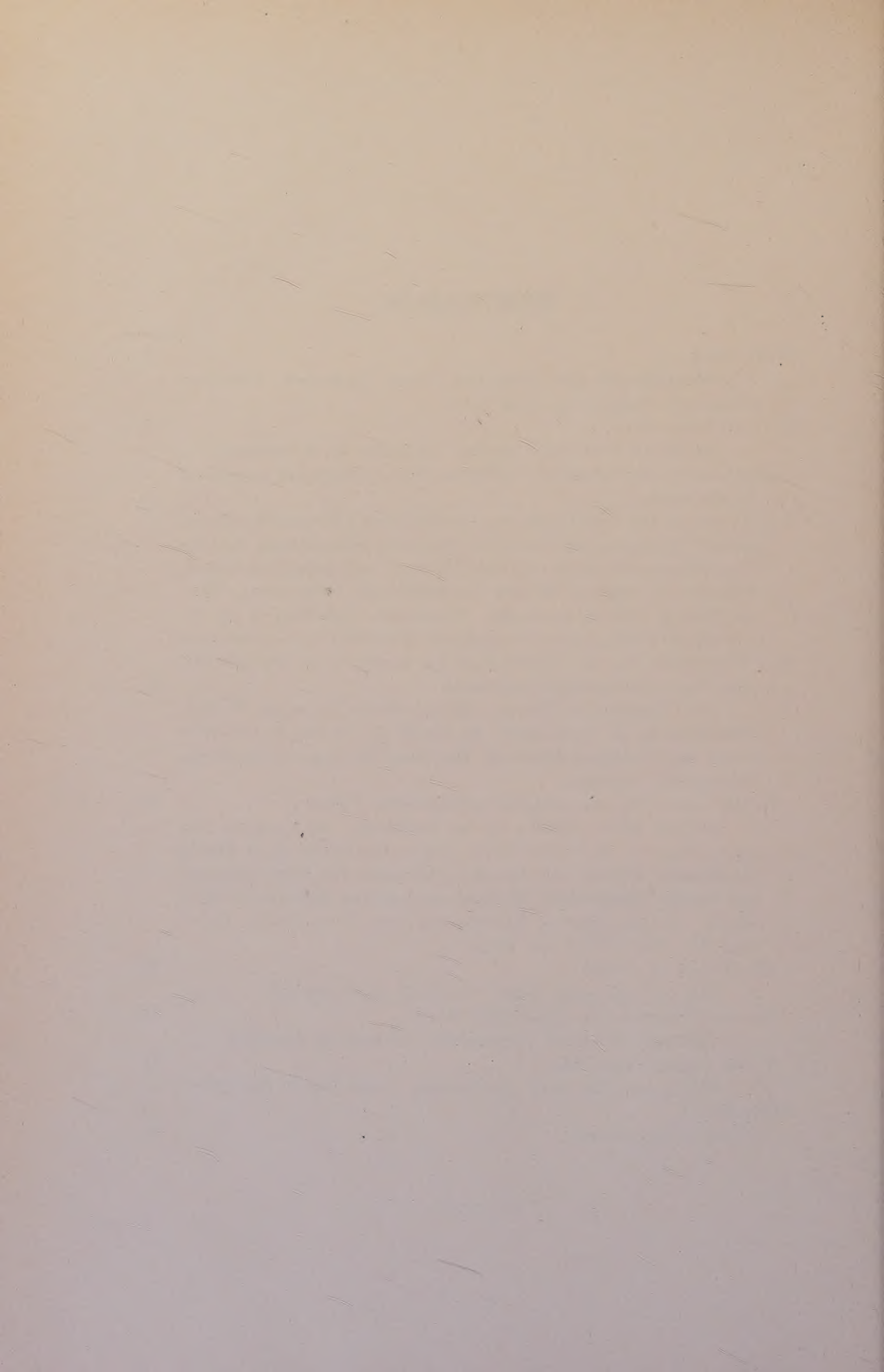
Die vorliegende Arbeit erhielt die Gestalt, in der sie der Öffentlichkeit übergeben wird, größtenteils in München. Zwei kleinere Abschnitte entstanden in Breslau. Meinen hochverehrten Lehrern, Herrn Dr. Georg Freiherrn von Hertling in München und Herrn Professor Dr. Clemens Baeumker in Breslau, bin ich für zahlreiche sehr beachtenswerte Winke größten Dank schuldig. Besonderen Dank schulde ich auch für das freundliche Entgegenkommen den sehr geehrten Vorständen der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek und der Kgl. Universitätsbibliothek in München sowie der Kgl. Universitätsbibliothek in Breslau.

Eichstätt, Neujahr 1900.

Der Verfasser.



Inhaltsangabe.



Einleitung.

Avencebrol [1]), jüdischer Dichter und Philosoph, lebte im 11. Jahrhundert in Spanien. Im übrigen ist über sein äußeres Leben sehr wenig verbürgt. Um das Jahr 1020 in Malaga geboren, soll er in Saragossa erzogen worden und um 1070 oder wahrscheinlicher schon um 1050 [2]) gestorben sein. Als Dichter stand er bei seinen Stammesgenossen in hohen Ehren und ist in der Geschichte der jüdischen Poesie des Mittelalters unter dem Namen Ibn Gabirol [3]) bekannt. Seine poetischen Erzeugnisse religiösen Inhalts ernteten solchen Beifall, daß sie in das jüdische Gebetsritual Aufnahme fanden [4]). Als Philosoph [5]) wird Avencebrol von den Scholastikern des Mittel-

[1]) Zur Biographie Avencebrol's siehe: Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe Paris 1857. p. 151 ff. Graetz, Geschichte der Juden. Bd. VI. Leipzig 1861. S. 31 ff. 61. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol. Göttingen 1889. S. 1 Anm. 1. Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Berlin 1893. S. 379 ff.

[2]) Neubauer in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. XXXVI (Krotoschin 1887). S. 498—502.

[3]) Über den arabischen Namen (Verkleinerungsform von Ibn Gebír) und dessen hebräische Gestaltung vgl. Neubauer, a. a. O. S. 499. D. Kaufmann in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. XLIII (Berlin 1899). S. 308 f.

[4]) Munk, a. a. O. p. 155. Guttmann, a. a. O. S. 2. Über Avencebrol als Dichter s. L. Dukes, Ehrensäulen und Denksteine zu einem künftigen Pantheon hebräischer Dichter und Dichtungen. Wien 1837. S. 1 ff. 59 ff. Michael Sachs, Die religiöse Poesie der Juden in Spanien. Berlin 1845. S. 3. ff. 217 ff. Zunz, Die synagogale Poesie des Mittelalters. Berlin 1855. S. 222 ff. A. Geiger, Salomo Gabirol und seine Dichtungen. Leipzig 1867.

[5]) Erst Munk hat um die Mitte dieses Jahrhunderts die Entdeckung gemacht, daß der bei den Scholastikern viel genannte, angeblich arabische Philosoph mit dem jüdischen Dichter Ibn Gabirol identisch ist. S. Litteraturblatt des Orients. Leipzig 1846. Nr. 46. Vgl. Ritter in den Göttinger gelehrten Anzeigen vom 17. April 1847. Der latinisierte Name tritt in verschiedener Gestalt auf. Es finden sich die Variationen: Avencebrol, Avicebrol, Avencebron, Avicebron, Avicembron, Avicerbron. Soweit diese Formen mit einem „n" endigen, sind sie ohne Zweifel nicht ursprünglich und korrekt, sondern als Korruptionen anzusehen. Hingegen können die beiden Formen

alters oftmals citiert. Sie hielten ihn für einen Araber und schenkten seiner Lehre eine nicht geringe Beachtung. Am meisten gilt dies von den Koryphäen unter den Scholastikern, von Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Duns Scotus. Das einzige philosophische Werk Avencebrol's, das die christlichen Philosophen des Mittelalters anführen, ist der *Fons vitae*[1]).

Derselbe war allerdings sein Hauptwerk und hat seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie begründet. Ursprünglich in arabischer Sprache abgefaßt, wurde es in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch die bekannten Übersetzer Johannes Hispanus und Dominicus Gundissalinus in das Lateinische übertragen[2]). Aus dieser Übersetzung haben die Scholastiker ihre Kenntnis der Philosophie Avencebrol's geschöpft. In unserem Jahrhundert hat zunächst Munk die lateinische Übersetzung in Paris wieder aufgefunden. Der genannte Autor entdeckte ferner den hebräischen Auszug, den im 13. Jahrhundert der Jude Falaqera (Palqera) nach dem arabischen Originale hergestellt hat[3]). Mit Hilfe dieser Funde hat Munk die Philosophie Avencebrol's in mehreren Arbeiten behandelt[4]). Teilweise gleichzeitig hat auf grund einer weiteren Handschrift der lateinischen Übersetzung Seyerlen die Lehre des jüdischen Philosophen bearbeitet[5]). Diesen Publi-

---

Avencebrol und Avicebrol vorerst in gleichem Maße auf Korrektheit Anspruch erheben. Erstere hat ein Analogon in Avempace = ibn Badscha, letztere in Avicenna = ibn Sina. Doch soll hier nach dem Vorgange Baeumker's die Form Avencebrol beibehalten werden. Herrn Prof. Dr. Baeumker verdanke ich die Mitteilung, daß sich die Form Avicebrol auch noch bei Bradwardina († 1349) findet, während sie sonst um jene Zeit allgemein verschwunden war. Bradwardina, De causa Dei contra Pelagium. Londini 1618. lib. I cap. 2, p. 159. l. I c. 2, p. 164 sq. l. I c. 9, p. 192. l. I. c. 10, p. 201.

[1]) Von gewissen Anhaltspunkten, die scheinbar auf andere Schriften Avencebrol's schließen lassen, wird an den betreffenden Orten die Rede sein. Über die ethischen Werke des Autors s Guttmann, a. a. O. S. 16 ff. Steinschneider, a. a. O. S. 380 ff.

[2]) Baeumker, a. a. O. p. VII.

[3]) Munk, a. a. O. p. 152. Baeumker, a. a. O. p. XV f.

[4]) Zunächst im Dictionnaire des sciences philosophiques. T. III. Paris 1847. S. 358 ff., dann in der Schrift: La philosophie chez les juifs. Paris 1849 (deutsch durch Beer, Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig 1852); zuletzt in den Mélanges 1857.

[5]) Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller. Bd. 15 ff. (Tü-

kationen schlossen sich einige Specialschriften an. Joël hat Avencebrol's Verhältnis zum Neuplatonismus untersucht [1]), Adler seinen Einfluß auf die Scholastik besprochen [2]). Stößel hat das Verhältnis der Kabbala zu Avencebrol geprüft [3]). Die neueste Bearbeitung des *Fons vitae* stammt von Guttmann [4]). Er gibt nach dem von Seyerlen aufgefundenen Texte die lateinische Übersetzung ziemlich genau wieder und bietet zudem zahreiche historisch-kritische Bemerkungen. Die früheren Publikationen hat Guttmann sorgsam verwertet. In einer zweiten Schrift behandelt er das Verhältnis des heiligen Thomas von Aquin zu Avencebrol [5]). Alle diese Arbeiten leiden indes, so wenig ihnen teilweise Gründlichkeit abgesprochen werden kann, insofern an einem sehr fühlbaren Mangel, als sie auf unsicheren Texten beruhen. Einerseits weichen die benutzten Handschriften in hohem Grade von einander ab und weisen dadurch auf zahlreiche Korruptionen hin, andererseits haben die genannten Autoren in der Regel nur ein einziges Manuskript verwertet. So erklärt sich unter anderem die Thatsache, daß sich Munk und Seyerlen in ihren Darstellungen häufig widersprechen. Baeumker hat nun die schwierige und dankenswerte Aufgabe übernommen, unter Anwendung aller zu Gebote stehenden Hilfsmittel die lateinische Übersetzung der „Lebensquelle", soweit es nur immer möglich ist, in ihrer ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen und so einen möglichst verlässigen und zugleich einheitlichen Text zu schaffen. Zur Erreichung dieses

---

bingen 1856 ff.). — Während sich die vorliegende Arbeit unter der Presse befand, erschien Seyerlen's Rede: Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer uud morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salomon ibn Gabirol und seine philosophische Bedeutung. Jena 1899.

[1]) Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums Bd. VI ff. (Leipzig 1857 ff.). Abgedruckt bei Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Bd. I. Anhang. Breslau 1876.

[2]) Ibn Gabirol and his influence upon sholastic Philosophy. London 1865.

[3]) Salomo ben Gabirol als Philosoph und Förderer der Kabbala. Inauguraldissertation. Leipzig 1881.

[4]) a. a. O.

[5]) Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur. Göttingen 1891.

Zweckes[1]) hat er vor allem zwischen den ihm zugänglichen[2]) Manuskripten eine sehr sorgfältige Vergleichung angestellt. Außerdem wurde die Arbeit Falaqera's beigezogen, sowie ein Auszug aus der lateinischen Übersetzung, der ebenfalls dem 13. Jahrhundert anzugehören scheint[3]). In letzter Linie hat Baeumker auch die Citate der Scholastiker ausgebeutet. Als bester Zeuge erwies sich in dieser Beziehung Dominicus Gundissalinus, der die Aussprüche des jüdischen Philosophen nicht bloß dem Sinne nach sondern sehr häufig in ihrem Wortlaute anführt.

Durch die vorliegende Arbeit nun soll die Forschung über Avencebrol abermals um einen kleinen Schritt weiter geführt werden. Es gilt die Bedeutung zu fixieren, die der jüdische Philosoph für die Wissenschaft des christlichen Mittelalters gewonnen hat, und zwar soll zunächst dargelegt werden, welche Stellung Thomas von Aquin ihm gegenüber einnimmt. Soweit Hauréau[4]), Munk[5]), Jourdain[6]), Adler[7]), Guttmann[8]) bereits an diese Aufgabe herangetreten sind, haben sie sich auf wenige Mitteilungen von meist allgemeinem Charakter beschränkt. Die Schrift Adler's, von der man das Meiste erwarten möchte, ist nur ein populärer Vortrag, der alles wissenschaftlichen Wertes entbehrt[9]). Soweit speciell Thomas in Frage kommt, hat sich Guttmann

---

[1]) Baeumker, a. a. O. p. XVIII ff.

[2]) Außer den beiden Pariser Handschriften benutzte Baeumker noch zwei weitere, wovon sich die eine in Sevilla, die andere in Erfurt befindet; a. a. O. p. X f. Ein fünfter Codex wurde erst nach der Publikation Baeumker's von Nagy in Rom aufgefunden. Nagy, Un nuovo codice del ‚Fons vitae' d' Ibn Gabirol. Rendiconti della reale Accademia dei Lincei. Classe delle scienze morali, storiche e filosofiche. 1896 p. 154—170

[3]) a. a. O. p. XIV f.

[4]) De la philosophie scolastique. Paris 1850. T. I. p. 371 ff. T. II p. 231 f. 327. Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872—1880. II, 1. p. 29 ff. II, 2 p. 100. 197 ff.

[5]) a. a. O. p. 291 ff.

[6]) La philosophie de St. Thomas d'Aquin. T. I. Paris 1858. p. 276 ff.

[7]) a. a. O.

[8]) Salomon ibn Gabirol, S. 59 ff. Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Litteratur S. 16 ff.

[9]) Die von mir angestellten Versuche, der englischen Schrift habhaft zu werden, sind leider vergeblich gewesen. Herr Dr. Guttmann in Breslau hatte daraufhin die Freundlichkeit, mir die nötige Auskunft zu erteilen.

am eingehendsten mit dem Gegenstande beschäftigt. Indes hat auch er keine erschöpfende Behandlung geliefert. Der Verfasser zieht fast nur die Schrift *De substantiis separatis* in den Bereich seiner Untersuchung und findet lediglich in der hier erörterten Frage das Gebiet, auf dem Thomas zu Avencebrol in Beziehung tritt. Allein der Scholastiker nimmt, wie sich zeigen wird, auch noch in anderer Hinsicht auf den vermeintlich arabischen Philosophen Bezug.

Bevor jedoch die eigentliche Aufgabe in Angriff genommen wird, liegt es nahe, auf grund des neuen Textes den Inhalt der Avencebrol'schen Philosophie in Kürze vorzuführen. Einmal setzt die Frage, die hier zu beantworten ist, eine solche Kenntnis voraus; sodann ist von vornherein zu erwarten, daß die früheren Darstellungen durch die Publikation Baeumker's in mancher Beziehung unhaltbar geworden sind. Andererseits sind an diesem Orte einer solchen Darlegung gewisse Grenzen gezogen. Es kann unmöglich zur Aufgabe gehören, das System des jüdischen Philosophen bis in das Einzelne zu verfolgen. Zwei Gesichtspunkte sollen maßgebend sein. Die Anschauungen Avencebrol's werden insoweit zur Darstellung gelangen, daß der Charakter des Ganzen hervortritt und das System als solches verständlich wird. Außerdem wird auf den Inhalt und Zweck der vorliegenden Abhandlung möglichst Rücksicht genommen werden. Einige historisch-kritische Erörterungen werden sich anschließen.

System Avencebrol's.

1. Die Dinge des Universums machen zusammen eine Einheit aus. Alle kommen im Substanzsein überein und bilden daher eine einzige Substanz. Das gemeinsame Substanzsein wird durch Materie und Form konstituiert. Es gibt demnach eine allen Dingen gemeinsame Materie und eine ebenso allgemeine Form [1]). Dieser Satz soll im folgenden näher erläutert und begründet werden.

Aus Materie und Form bestehen vor allem die körperlichen Wesen, lebende wie leblose, einfache wie zusammengesetzte, natürliche wie künstliche [2]). Die irdischen Körper haben etwas Gemeinsames, nämlich das Körpersein, das deswegen Subjekt der Form ist [3]). Sie bilden daher zusammen einen einzigen Körper [4]). Mit ihnen sind außerdem die Himmelskörper zu einem einheitlichen Körper vereinigt; doch sind beide Arten körperlichen Seins insofern verschieden, als sie ihre Formen nicht gegenseitig vertauschen können [5]). Sonach findet sich in der Körperwelt eine allgemeine Materie, nämlich der Körper als solcher, und eine allgemeine Form, nämlich die Gesamtheit dessen, was vom Körper getragen wird [6]).

2. Aber auch der Körper als solcher ist wieder aus Materie und Form zusammengesetzt; denn als Körper bezeichnet

---

[1]) Fons vitae I, 5—6.

[2]) I 14.

[3]) I 15, p. 19, 4.

[4]) I 16, p. 19, 23.

[5]) I 17, p. 20, 28.

[6]) Ergo debet esse in sensibilibus materia universalis, id est corpus. et forma universalis, scilicet omnia quae sustinentur in corpore. I 17, p. 22, 16.

man dasjenige, was mit der Form der Körperlichkeit behaftet ist [1]. Zum gleichen Resultat gelangt man durch die Erwägung, daß Körper und Geist etwas Gemeinsames und etwas Besonderes haben. Das Gemeinsame ist das Fürsichsein, das Besondere hier die Geistigkeit, dort die Körperlichkeit. Der Körper besteht somit aus der Substanz und der Körperlichkeit; jene ist die Materie, diese die Form [2]. Als Subjekt der Quantität und aller übrigen Accidentien wird die Materie Substanz der neun Kategorien genannt [3]. Letztere bilden zusammen die universelle Körperform [4]. Die Substanz der Kategorien ist die Grenzscheide zwischen Körper und Geist, der Ausgangspunkt für die Erforschung des Übersinnlichen [5]; das Niedere ist nämlich das Nachbild des Höheren [6]. Sie ist die letzte unter den geistigen Substanzen und entbehrt als solche der Aktivität [7]; sie ist am weitesten von dem Quell aller Bewegung entfernt, weshalb auf sie keine thätige Kraft übergegangen ist [8]. Ihrem Ursprunge nach ist die Substanz der Kategorien das Produkt einer höheren Geistsubstanz, nämlich der Natur [9]. In ähnlicher Weise sind ihre Formen Erzeugnisse geistiger Formen [10].

3. Die Existenz geistiger Wesen ist die notwendige Voraussetzung für das Dasein der Körperwelt. Letztere kann nicht von Gott hervorgebracht sein; der weite Abstand zwischen Gott und der Sinnenwelt verlangt Mittelwesen [11]. Ein Beweis für die Existenz solcher Wesen liegt auch in der Bewegung innerhalb der Sinnenwelt, da dieselbe nur von einem höheren Wesen, jedoch nicht vom Urwesen, ausgehen kann [12]. Die geistigen Wesen bekunden ihr Dasein durch die Wirkungen, die sie in der Körperwelt hervorbringen [13]. Alle Formen wie alle Arten von

---

[1]) II 1, p. 24, 16.
[2]) II 1, p. 25, 18.
[3]) II 2, p. 27, 16. II 6, p. 34, 27.
[4]) II 6, p. 35, 2. [5]) II 6, p. 35, 11.
[6]) II 7, p. 37, 6. [7]) II 9, p. 40, 14.
[8]) II 10, p. 41, 12. [9]) II 12, p. 43, 19.
[10]) II 23, p. 67, 3.
[11]) III 2. III 10, p. 100, 11.
[12]) III 3, p. 79, 7. III 4, p. 82, 19. 83, 4.
[13]) III 11, p. 102, 28.

Bethätigungen der körperlichen Wesen kommen aus einer höheren Welt [1]). Da ferner die Thätigkeiten in der Sinnenwelt mannigfach sind, so ist eine Mehrheit geistiger Wesen anzunehmen. Die Verbindung und Trennung der Teile des Körpers ist der Natursubstanz zuzuschreiben [2]). Der Unterschied zwischen vegetativer, animalischer und vernünftiger Lebensthätigkeit läßt auf drei Seelen schließen [3]). Dazu kommt als höchste Geistsubstanz der Weltgeist, der alle Formen in sich zusammenfaßt [4]). In bezug auf ihre Vollkommenheiten stellen die geistigen Wesen verschiedene Rangstufen dar [5]). Jedes von ihnen ist eine Ausstrahlung oder Kraftäußerung des vorausgehenden [6]). Notwendig ist deshalb die Ursache vollkommener als die Wirkung [7]). Letztere besitzt nur insofern substanziellen Charakter als sie Princip und Subjekt der folgenden Emanation ist [8]). Von ihrer Ursache löst sich die emanierende Substanz nicht ab [9]). Geist und Körper verhalten sich wie Luft und Licht, Ausdehnung und Farbe, Substanz und Accidens [10]).

4. Auch die geistigen Wesen sind aus Materie und Form zusammengesetzt, wie sich aus ihrem Verhältnis zur Körperwelt erschließen läßt. Was in der Wirkung ist, muß nämlich auch, und zwar in vollkommenerer Weise, in der Ursache sein. In der Körperwelt könnte es deswegen keine Form und keine Materie geben, wenn nicht beide auch in der Geisterwelt vorhanden wären [11]). Widrigenfalls müßten die geistigen Substanzen entweder bloß Materie oder bloß Form sein; allein weder das eine noch das andere ist möglich [12]). Das nämliche ergibt sich aus dem Umstande, daß die Geistwesen teils einander gleichen, teils von einander verschieden sind [13]). Außerdem

---

[1]) III 16, p. 112, 4. III 17, p. 114, 17.

[2]) III 46, p. 181, 16. III 47, p. 184, 14. IV 17, p. 250, 15.

[3]) III 47, p. 181, 14. An anderen Stellen redet Avencebrol nur von Einer Seele. III 54, p. 199, 3. III 57, p. 206, 10.

[4]) III 48, p. 187, 16. III 49, p. 188, 13.

[5]) III 51, p. 194, 17. [6]) III 52, p. 196, 17.

[7]) III 52, p. 196, 27. [8]) III 52, p. 197, 2.

[9]) III 54, p. 200, 1. [10]) III 57, p. 206, 10.

[11]) IV 1, p. 211, 13. [12]) IV 1, p. 212, 20.

[13]) IV 6, p. 222, 19.

fordert der große Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf im Gegensatz zur absoluten Einfachheit auf der einen Seite die Zusammensetzung aus Materie und Form auf der anderen [1]). Da ferner auch in der Geisterwelt sowohl alle Materien wie alle Formen einen gemeinsamen Begriff haben, so gibt es auch hier eine einheitliche Materie und eine einheitliche Form [2]). Da zudem die allgemeine körperliche und die allgemeine geistige Materie einerseits, die allgemeine körperliche und die allgemeine geistige Form andererseits ebenfalls in einem gemeinsamen Begriffe zusammentreffen, so resultiert hieraus eine absolut allgemeine Materie und eine absolut allgemeine Form [3]).

5. Die allgemeine Materie und die allgemeine Form sind die Konstitutive des Weltgeistes [4]). Erstere ist vom höchsten Wesen, letztere vom Willen geschaffen [5]). Der Wille vereinigt beide zu einem einheitlichen Sein [6]) und erhält sie als solches [7]). Er durchdringt das Universum wie die Seele den Leib oder das Licht die Luft [8]). Alle Thätigkeit der geistigen wie der körperlichen Wesen leitet sich von ihm her [9]). Die Materie und die Form des Weltgeistes sind der Ausgangspunkt aller übrigen Materien und Formen [10]). Die Vollkommenheit beider nimmt ab mit der Entfernung vom Ursprunge [11]). Das Streben aller Dinge ist auf das höchste Wesen, die absolute Einheit hingerichtet; alle wollen nach Maßgabe ihres Ranges einen Anteil an seiner Güte haben [12]).

---

[1]) IV 6, p. 222, 24.

[2]) IV 7, p. 226, 20.

[3]) IV 7, p. 227, 4.

[4]) V 1, p. 258, 18. 259, 1. 13. V 35, p. 322, 12.

[5]) V 42, p. 333, 4. 335, 4. Doch wird teilweise auch der Wille als Schöpfer der Materie bezeichnet. II 13, p. 47, 8. V 36, p. 323, 18. Avencebrol spricht thatsächlich von einer Hervorbringung aus nichts, so wenig auch dieser Begriff sich in das System einfügen will. III 3, p. 79, 18. III 25 p. 139, 25. Ähnlich der *Liber de causis.* Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg i. Br. 1882. S. 14.

[6]) IV 20, p. 254, 26. 255, 21.

[7]) V 39, p. 327, 22. [8]) V 38, p. 326, 12.

[9]) V 36, p. 323, 13. [10]) V 30, p. 313, 6.

[11]) V 35, p. 321, 3. V 42, p. 333, 16.

[12]) V 32, p. 316, 21.

Dies sind die hauptsächlichsten Elemente des Avencebrol'schen Systems, soweit es im *Fons vitae* dargestellt ist. Letzterer enthält nämlich nicht das ganze System des Philosophen. Dieser will vielmehr in der „Lebensquelle“ nur den ersten Teil seiner Philosophie, die Lehre von Materie und Form, vorführen. Ausdrücklich unterscheidet er davon zwei weitere Wissenschaften, von denen die erste den Willen, die zweite das göttliche Wesen zum Gegenstande hat [1]). Mit vollem Rechte führte deshalb das Werk im Mittelalter auch den Titel *De materia et forma* [2]).

Wie aus der kurzen Übersicht hervorgeht, trägt die Philosophie Avencebrol's einen durchaus neuplatonischen Charakter zur Schau. Sie enthält alle wesentlichen Elemente des Neuplatonismus, wie er durch Plotin und Proklus vertreten wird. Dahin gehört vor allem das Bestreben, die Transscendenz des Urwesens möglichst in die Höhe zu schrauben. Plotin will von allen Attributen, die wir den Dingen beilegen, keines auf das „Eine“ übertragen [3]); Avencebrol lehrt, daß von Gott nur das Dasein, jedoch nicht die Wesenheit oder Beschaffenheit erkennbar sei [4]). Die Weltentstehung hat in dieser Philosophie gleichwohl einen pantheistisch-emanatischen Charakter. Beide, Plotin [5]) wie Avencebrol [6]), charakterisieren das Urwesen als eine Quelle, die gleichsam überströmt und so ein anderes Sein hervorbringt. Beide stimmen auch im Gedanken überein, daß jener Vorgang Schritt für Schritt vom Höheren zum Niederen herabsteigt. Nur das höchste endliche Wesen, der Weltgeist, hat das Sein unmittelbar von Gott. Daran reiht sich die Weltseele; den Abschluß bildet die Sinnen-

---

[1]) V 36, p. 322, 23.

[2]) Albertus Magnus, De intellectu et intelligibili l. I. tr. 1. c. 6 (T. V). Den angegebenen Titel trägt die Schrift auch in dem von Seyerlen in der Bibliothèque Mazarine zu Paris aufgefundenen Manuskripte. Theologische Jahrbücher von Baur und Zeller. 15. Jahrgang. Tübingen 1856. S. 487.

[3]) Zeller, Philosophie der Griechen. III, 2. 3. Auflage. Leipzig 1881. S. 483 ff.

[4]) V 24, p. 301, 19.

[5]) Plotin, Enn. III, 8, 10 p. 274, 17 (Müller.) VI, 9, 5 p. 447, 23.

[6]) V 41, p. 330, 17.

welt. Auch darin, daß Avencebrol zwischen den beiden letzteren die Natur einschaltet, hat er in Plotin und anderen seine Vorbilder gehabt. Plotin spricht von einer doppelten Weltseele; die eine ist ein in jeder Beziehung übersinnliches Wesen, die andere ist die Ursache der Erscheinungswelt und wird Natur genannt [1]. Auch bei Proklus ist die Natur der Abschluß der Geisterwelt und das Prinzip des Körperlichen [2]. Der Gedanke ist außerdem in gewisse pseudonyme neuplatonische Schriften, die bei den Arabern im Umlaufe waren, übergegangen [3]. Gerade hier dürfte die Quelle sein, welcher der jüdische Autor die Charakteristik der Natursubstanz zum Teil entnommen hat [4]. Vollkommen neuplatonisch denkt ferner Avencebrol, wenn er das Urwesen und die Körperwelt als die zwei diametral entgegengesetzten Endpunkte des Seins einander gegenüberstellt, jenes als unfaßbare Vollkommenheit, diese als letzten Niederschlag alles Seins kennzeichnet und die weite Kluft zwischen beiden durch die Mittelwesen ausfüllt. Plotin ist ferner dem jüdischen Philosophen in der Lehre vorausgegangen, daß Materie und Form alle endlichen Wesen konstituieren. Auch die Begründung ist teilweise schon die nämliche wie bei Avencebrol. So geht der Neuplatoniker von der absoluten Verschiedenheit zwischen dem erschaffenen und unerschaffenen Sein aus und fordert auf grund dessen für ersteres die Zusammensetzung aus Materie und Form [5]. Den nämlichen Schluß will er daraus ziehen, daß die Körperwelt der Geisterwelt nachgebildet sei [6]. Indessen darf in letzterer Beziehung auch Plotin den Ruhm der Originalität nicht für sich in Anspruch nehmen. Jenes Beweisverfahren war schon den Neupythagoreern geläufig [7] und reicht sogar bis zu Plato zurück [8].

---

[1] Zeller, a. a. O. S. 539 ff.
[2] Zeller, a. a. O. S. 809.
[3] Munk, Mélanges. Paris 1857. p. 244 f. 247 f.
[4] Munk, a. a. O. p. 248. Vgl. F. v. III 47, p. 184, 14. IV 17, p. 250, 15.
[5] Zeller, a. a. O. S. 525.
[6] Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890. S. 409 f.
[7] Baeumker, a. a. O. S. 410.
[8] a. a. O. S. 198 f.

So bekundet das System Avencebrol's in der Hauptsache einen neuplatonischen Ursprung [1]. Einzelne aristotelische Elemente lassen sich wohl nachweisen [2], spielen jedoch eine unbedeutende Rolle. Am allerwenigsten müssen sie aus Aristoteles selbst entnommen sein.

Als ein Ausfluß des religiösen Standpunktes Avencebrol's muß wohl der Begriff einer Hervorbringung aus nichts angesehen werden [3]. Man könnte geneigt sein, auch die Willenslehre Avencebrol's auf jenen Ursprung zurückzuführen [4]. Jedoch entstammt offenbar auch dieser Lehrpunkt großenteils der griechisch-arabischen Philosophie. Die neuplatonischen Schriften, die von den Arabern und auch vom jüdischen Philosophen benutzt wurden, konnten auch in dieser Beziehung als Vorlage dienen [5]. Außerdem hat Haneberg nachgewiesen, daß in der Encyklopädie der lauteren Brüder der Wille eine ganz ähnliche Stellung einnimmt wie im *Fons vitae* [6]. Im übrigen erinnert die Willenstheorie an die Logoslehre Philo's. Der Wille ist bei Avencebrol der eigentliche Urheber der Welt und das Princip, das die Welt im Dasein erhält und in ihr wirksam ist. Er wird teils als göttliches Attribut, teils als selbständiges Wesen charakterisiert [7]. In allen diesen Punkten konnte der philonische Logos Vorbild sein [8]. Die Übereinstimmung erstreckt sich außerdem auf die Namen. Dem *λόγος* und der *σοφία* auf der einen Seite [9] entspricht nämlich das ver-

---

[1] Näheres über die Quellen Avencebrol's s bei **Munk**, a. a. O. p. 240 ff. Joël, a. a. O.

[2] Vgl. III 17, p. 116, 22. V 32, p. 317, 21.

[3] Vgl. **Munk**, a. a. O. p. 233 f. **Guttmann** meint eigentümlicherweise, es sei nicht notwendig, den Schöpfungsgedanken als eine Einwirkung des religiösen Glaubens zu deuten, „da auch nach Plotin die Materie nicht ewig oder wenigstens nicht erschaffen ist." Sal. ibn Gabirol, S. 23 Anm.

[4] Die Bemerkungen Guttmann's lassen thatsächlich eine solche Anschauung erkennen. a. a. O. S. 6. 23.

[5] **Munk**, a. a. O. p. 242. 256 ff.

[6] Sitzungsberichte der Kgl. bayrischen Akademie der Wissenschaften. 1866. Bd. II. S. 96 f.

[7] V 38, p. 326, 3. III 42, p. 173, 19. IV 19, p. 253, 3. V 37, p. 325, 23.

[8] **Zeller**, a. a. O. S. 372 f. 377 f.

[9] a. a. O. S. 372 mit Anm. 7.

bum und die sapientia auf der anderen [1]). Aber die Vermutung, daß Avencebrol auch von Philo abhängig ist, hat doch die große Schwierigkeit, daß der alexandrinische Philosoph dem spanischen Juden kaum zugänglich war [2]).

Jedenfalls fehlt es dem jüdischen Denker auch nicht an Originalität. Dies zeigen die überaus zahlreichen Argumente, die er für die Allgemeinheit der Materie anführt. Auch die Lehre von der Substanz der Kategorien ist offenbar zum großen Teile dem jüdischen Philosophen ausschließlich eigen. Originell ist Avencebrol ferner darin, daß er die Zusammensetzung aus Materie und Form zum Hauptgedanken seiner Lehre macht. Ein ganz bestimmtes Gepräge erhält außerdem die Philosophie Avencebrol's durch die konsequent durchgeführte Konfundierung von sachlicher und begrifflicher Ordnung. Wohl ist der naive Begriffsrealismus ein Gemeingut der gesamten platonischen und neuplatonischen Philosophie; indes scheint diese Denkweise von keinem anderen mit solcher Folgerichtigkeit ausgebildet worden zu sein wie von Avencebrol. Eine Einheit im Begriffe ist ihm auch eine Einheit in der Sache, eine Vielheit in den Gedanken auch eine Vielheit in den Dingen. Dieser Standpunkt führt auch zur Einheit der Substanz und damit zur Einheit der Materie und der Form. Während so alle Wesen zu einem einzigen Sein verschmelzen, wird andererseits das Einzelding in ebenso viele Konstitutive zerlegt, als sich begriffliche Elemente unterscheiden lassen. Hierauf beruht auch zum großen Teile die Lehre, daß die Geister aus Materie und Form bestehen. Die Zusammensetzung aus Potenz und Akt, Gattung und Differenz, gilt als gleichwertig mit der Zusammensetzung aus Materie und Form. Auch die Vielheit von Formen im Individuum ist mit einem solchen Standpunkte unmittelbar gegeben. Mit Recht kann daher die Gleichsetzung von sachlichen und begrifflichen Verhältnissen als das *πρῶτον ψεῦδος* der Avencebrol'schen Philosophie bezeichnet werden.

---

[1]) Secunda est scientia de verbo agente, id est voluntate V 36, p. 322, 23. Vgl. V 36, p. 323, 17. Oportet ut materia fiat ab essentia, et forma a voluntate, id est a sapientia. V 42, p. 335, 5.

[2]) Vgl. L. Cohn in den Prolegomena der von ihm und Wendland besorgten neuen Ausgabe Philo's. I. Berlin 1896. p. I. — Aus den angegebenen Gründen möchte ich nicht mit Guttmann in der Willenslehre den Versuch erblicken, den pantheistischen Charakter des Systems abzuschwächen. a. a. O. S. 6. 23.

Aus diesen Darlegungen leuchtet auch ein, daß der wissenschaftliche Wert dem Werke des jüdischen Philosophen keinen unbedingten Anspruch auf Beachtung verleihen würde. Ein solches Recht gründet sich viel mehr auf die historische Bedeutung, die der *Fons vitae* durch seine Beeinflussung der Scholastik gewonnen hat. Die Schrift Avencebrol's kann in dieser wie in anderer Beziehung mit dem *Liber de causis* verglichen werden. Bevor jedoch das Verhältnis des Aquinaten zu Avencebrol erörtert werden kann, ist es notwendig, die Scholastik überhaupt nach dieser Seite hin einigermaßen ins Auge zu fassen.

Avencebrol in der Scholastik; Verhältnis des hl. Thomas zu Avencebrol im allgemeinen.

Die Scholastik des Mittelalters stand zur arabischen Philosophie in engen Beziehungen. Letztere ist einer jener Faktoren, die an der Bildung und Ausgestaltung der christlichen Philosophie in hervorragender Weise beteiligt waren. Dies trifft vor allem insofern zu, als den Vertretern der christlichen Wissenschaft die volle Kenntnis des Aristoteles erst durch die Araber vermittelt wurde. Bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts besaßen die Scholastiker von den aristotelischen Schriften nur einen Teil des Organon; die übrigen kannten sie nur aus Boëthius [1]). Erst von dem genannten Zeitpunkte an lernten sie zunächst aus arabisch-lateinischen Übersetzungen nach und nach die übrigen Teile des Organon sowie die naturphilosophischen, metaphysischen und ethischen Schriften kennen. Außerdem hat aber auch der Arabismus als solcher auf die scholastische Philosophie einen sehr bedeutenden Einfluß ausgeübt. Mit den Schriften des Aristoteles sind den Scholastikern auch die arabischen Bearbeitungen der aristotelischen Philosophie in Paraphrasen u. s. w., später auch eigentliche Kommentare, sowie sonstige Werke der Araber bekannt geworden. Zahlreiche arabische Ideen haben in die christlichen Schulen Eingang gefunden. Dies zeigt nicht blos die Thatsache, daß mancherlei arabische Lehrsätze von der kirchlichen Autorität verworfen wurden [2]),

---

[1]) Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. 1. 4. Aufl. Berlin 1896. S. 265.

[2]) Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis. T. I. Paris 1889. S. 486 f. 543 ff. — Daß nicht von Anfang an, wie man oft annimmt, der engere Averroismus ins Abendland eindrang, zeigt Mandonnet, Siger de Brabrant et l'Averroïsme latin au Moyen âge. Fribourg 1899. p. LXIX ff.

sondern mehr noch ein vom historischen Standpunkte aus unternommenes Studium der Scholastik. Es hieße geschichtliche Thatsachen verkennen, wollte man geltend machen, daß sich gewisse Autoren der allgemeinen Zeitströmung völlig entzogen hätten, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß die fremden Einflüsse nach Schulen und Individuen in verschiedenem Maße zu Tage treten. So ist die Franziskanerschule für die arabischen Anschauungen teilweise empfänglicher gewesen, als ihre Rivalin, die Schule des Dominikanerordens, die ihrerseits jene Einflüsse im allgemeinen bekämpfte. Letzteres gilt am meisten von Thomas von Aquino, der in dem Eindringen des Arabismus eine Gefahr für die christliche Wissenschaft erblickte und sich in vielen Schriften zur Wehr setzte.

Diese allgemeinen Verhältnisse dienen dem Bilde, das hier entworfen werden soll, gleichsam als Hintergrund. Die Beziehungen zwischen der Scholastik, speciell zwischen Thomas und Avencebrol, sind gleichsam eine einzelne Episode aus den Beziehungen zwischen der Scholastik und der arabischen Philosophie überhaupt. Avencebrol gehört zu jenen Vertretern des Arabismus, die bei den Scholastikern eine besondere Rücksichtnahme gefunden haben. Mit Avicenna und Averroes allerdings kann sich der jüdische Philosoph in dieser Hinsicht nicht messen; gleichwohl ist sein Platz in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik gesichert. Jourdain glaubt seine Stellung durch den Ausspruch kennzeichnen zu dürfen, daß sich eine sichere und allseitige Kenntnis der Philosophie des 13. Jahrhunderts nicht gewinnen lasse, solange man nicht den *Liber de causis* und den *Fons vitae* einer gründlichen Untersuchung unterzogen habe [1]). Was den *Liber de causis* anbelangt, so hat schon Bardenhewer gezeigt, daß die Scholastiker demselben im allgemeinen nicht so fast neue Gedanken, als vielmehr nur Belege für die ihnen bereits geläufigen Anschauungen entnommen haben [2]). Die Bedeutung des *Fons vitae* muß allerdings höher angeschlagen

---

[1]) Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote. 2. Aufl. Paris 1843. S. 197.

[2]) Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. Freiburg 1882. S. 204 ff.

werden; immerhin ist sie in dem obigen Ausspruche Jourdain's entschieden überschätzt. Eine arge Übertreibung aber ist es, wenn Joël meint, „daß die Lehre Gebirol's das eigentliche Ferment der scholastischen Philosophie des 13. Jahrhunderts gewesen" sei [1]).

Die beiden Ordensschulen unterscheiden sich in ihrem Verhältnis zu Avencebrol ebenso wie in ihren Beziehungen zur arabischen Wissenschaft überhaupt. Während sich die Mitglieder der Franziskanerschule fast ausnahmslos von Avencebrol'schen Ideen beeinflußt zeigen, verhalten sich die bedeutendsten Repräsentanten der Dominikanerschule ablehnend.

Die ersten sicheren Zeichen eines direkten Einflusses von Seite Avencebrol's finden sich bei Dominicus Gundissalinus. Die Schriften, die diesem Autor auf Grund der neuesten Forschungen zuerkannt werden und ihn nicht als Urheber neuer Gedanken sondern als unselbständigen Kompilator verraten [2]), weisen an zahlreichen Stellen auf Avencebrol hin. Gundissalinus hat sich nicht begnügt, das Werk des jüdischen Philosophen in das Lateinische zu übersetzen; er hat vielmehr auch die Gedanken und Worte Avencebrol's in beträchtlichem Umfange seinen eigenen Elaboraten einverleibt. Dies gilt zunächst von der Abhandlung *De unitate* [3]). Der Verfasser hält es für ausgemacht, daß alle erschaffenen Wesen aus Materie und Form bestehen [4]). Die Materie ist das Prinzip der Vielheit [5]), die Form das Prinzip der Einheit [6]). Diese und andere Gedanken werden

---

[1]) Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Breslau 1876. Anhang S. 3.

[2]) Cl. Baeumker, Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller. Münster 1899.

[3]) Die dem Boëthius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundissalinus De unitate. Herausgegeben und philosophiegeschichtlich bearbeitet von Dr. Paul Correns. Münster 1889. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters von Baeumker I, 1.)

[4]) a. a. O. S. 3.

[5]) Materia enim contraria est unitati. a. a. O. S. 5. Vgl. Materia facit contrarium eius quod facit una. F. v. II 23, p. 67, 20.

[6]) Forma ergo existens in materia, quae perficit et custodit essentiam cuiusque rei, unitas est descendens a prima unitate, quae creavit eam. Correns, a. a. O. S. 5. Vgl. Forma existens in materia quae perficit essentiam

auch in der Schrift *De processione mundi* [1]) ausgesprochen. Zum extrem realistischen Standpunkte Avencebrol's bekennt sich Gundissalinus, wenn er meint, daß jede begriffliche Zusammensetzung eine sachliche anzeige [2]). Im übrigen steht die Lehre von Materie und Form wieder im Vordergrund. Jedes außergöttliche Wesen ist aus Materie und Form zusammengesetzt, da auf die absolute Einheit notwendig eine Zweiheit folgt [3]). Die erste Materie ist die allen Dingen gemeinsame Substanz, die Trägerin aller Formen [4]), die erste Form ist der Wesensgrund aller übrigen Formen [5]).

Ganz ähnliche, wenn nicht engere Beziehungen weist die Schrift *De anima* auf [6]). Löwenthal glaubte sogar den Beweis erbringen zu können, daß ihr eine Schrift Avencebrol's über den nämlichen Gegenstand zugrunde liege [7]). Eine gleiche Vermutung

---

omnis rei et per quam factum est unumquodque quicquid est, est unitas, veniens a prima unitate quae creavit eam. F. v. II 20, p. 60, 28.

[1]) Herausgegeben von Menendez Pelayo, Heterodoxos Españoles. Bd. I. Madrid 1880.

[2]) Quicquid enim intellectus dividit et resolvit in aliquid, compositum est ex his in quae resolvitur. Menendez Pelayo, a. a. O. S. 692. Vgl. Quicquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo in quod resolvitur. F. v. II 16, p. 51, 17.

[3]) Omne creatum a creante debet esse diversum. Cum igitur creator vere unus sit, profecto creaturis non debuit esse unitas; . . . cum igitur creator vere sit unus, profecto creatura que post ipsum est debuit esse duo. Menendez Pelayo, a. a. O. S. 698. Vgl. Creator omnium debet esse unus tantum, et creatum debet esse diversum ab eo. unde si creatum esset materia tantum aut forma tantum, assimilaretur uni, et non esset medium inter illa, quia duo sunt post unum. F. v. IV 6, p. 222, 24.

[4]) Materia est prima substantia per se existens, sustentatrix diversitatis, una numero. Item: materia prima est substantia receptibilis omnium formarum. Menendez Pelayo, a. a. O. S. 702. Vgl. Si una est materia uniuersalis omnium rerum, hae proprietates adhaerent ei: scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, sustinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen. F. v. I 10, p. 13, 14.

[5]) Forma vero prima est substantia constituens essentiam omnium formarum. Menendez Pelayo, a. a. O. S. 702. Vgl. Descriptio formae universalis haec est, scilicet quod est substantia constituens essentiam omnium formarum. F. v. V 22, p. 298, 17.

[6]) Löwenthal, Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium. Berlin 1890. Derselbe, Pseudoaristoteles über die Seele. Berlin 1891.

[7]) Bülow hält den Beweis für erbracht. Des Dominicus Gundissalinus

Löwenthal's hinsichtlich der weiteren Abhandlung *De immortalitate animae* wird von Bülow überzeugend widerlegt [1]). Merkwürdiger Weise finden sich daselbst sogar Widersprüche mit der Lehre des jüdischen Philosophen. Bülow erklärt diese Erscheinung mit der Annahme, daß der Kompilator „sich seine Vorlagen überall nimmt, wo es ihm gefällt, und wo sich ihm Gelegenheit bietet, ohne sich ängstlich Skrupel zu machen, wenn sich einmal in seinen neuesten Bearbeitungen Anschauungen finden, die denen seiner früheren Werke widerstreiten [2]).

An zweiter Stelle muß Wilhelm von Auvergne erwähnt werden. Das Werk Avencebrol's führt bei ihm durchweg den Titel *Fons sapientiae.* Fälschlich behauptet er, daß Avencebrol selbst sein Werk so überschrieben habe [3]). Er nennt den jüdischen Philosophen einen Theologen und spendet ihm das Lob, daß er allein unter allen Vertretern der arabischen Philosophie die Lehre vom Verbum Dei richtig erfaßt habe. Aus diesem Grunde hält er ihn trotz des arabischen Namens und des Charakters seiner Philosophie für einen Christen. Diese Anschauung stützt jedoch Wilhelm, wie es scheint, nicht so fast auf den *Fons vitae,* als vielmehr — und dieser Umstand dürfte die Thatsache weniger auffallend erscheinen lassen — auf eine andere Schrift Avencebrol's. Wilhelm bemerkt, daß der von ihm so geschätzte Autor ein eigenes Buch über den Willen verfaßt habe, eine Nachricht, die mit einer Bemerkung im *Fons vitae* im Einklange steht. [4]) Der

---

Schrift von der Unsterblichkeit der Seele. Münster 1897 (Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters II, 3). S. 101. Indes weist Baeumker a. a. O. S. 13 f. nach, daß von einer psychologischen Schrift Avencebrol's keine Rede sein kann.

[1]) a. a. O. S. 102 ff.

[2]) a. a. O. S. 104.

[3]) De uniuerso p. I c. 26 (Opera omnia. T. I. Orléans 1674).

[4]) Avicembron autem Theologus nomine et stylo, ut videtur, Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro, quem vocat fontem sapientiae, mentionem expressam faciat et librum singularem de verbo Dei agente omnia scribat. Ego autem propter hoc puto ipsum fuisse Christianum. a. a. O. Vgl. Iam disposui verba de his omnibus in libro qui tractat de scientia voluntatis; et hic liber vocatur origo largitatis et causa essendi. F. v. V 40, p. 330, 10. Werner vermutet indes, daß Wilhelm jenes Buch nach dem Fons vitae citiert. Wilhelm's von Auvergne Verhältnis zu den Platoni-

Scholastiker geht in seiner Begeisterung für Avencebrol so weit, ihm unter allen Philosophen die erste Stelle einzuräumen [1]). Diese Hochachtung erklärt es, daß Wilhelm auch sonst Avencebrol'sche Gedanken verwertet [2]). Die Ansicht, daß die geistigen Wesen eine Materie haben, teilt er gleichwohl nicht [3]). Dagegen dürfte Wilhelm wieder vom jüdischen Philosophen abhängig sein, wenn er die Geisterwelt als einen notwendigen Bestandteil des Weltganzen betrachtet [4]). Die Begründung allerdings entspringt bei ihm der christlichen Weltanschauung; der Gedanke an sich jedoch ist ein wesentliches Element des Avencebrol'schen Systems.

Eine unleugbare Abhängigkeit von Avencebrol läßt sich ferner bei Alexander von Hales konstatieren. Zwar bekundet er nicht jene Eingenommenheit wie Wilhelm von Auvergne. Er unterläßt es, sich in einer Frage offen zur Anschauung des jüdischen Philosophen zu bekennen; der Name des letzteren wird, wie es scheint, niemals genannt; allein der Scholastiker befindet sich im Banne Avencebrol'scher Gedanken. Dies betrifft wenigstens die Lehre von der Materialität der geistigen Substanzen. Alexander ist der Ansicht, daß die endliche Substanz als solche durch Materie und Form konstituiert wird [5]). Den Einfluß Avencebrol's verrät besonders die Begründung dieser Meinung. In Übereinstimmung mit jenem lehrt Alexander, daß alle Wesen, die irgend einer Gattung angehören, eine Materie

kern des 12. Jahrhunderts, in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien. 1873, S. 144. Ebenso Guttmann, Revue des études juives. T. XVIII. Paris 1889. S. 252.

[1]) Unicus omnium philosophantium nobilissimus. De Trinitate c. 12.

[2]) Vgl. De universo p. I. c. 26 mit F. v. III 13, p. 107, 13. Ferner Guttmann, Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, in: Revue des études juives. T. XVIII. S. 243 ff. Werner, a. a. O. S. 157 ff.

[3]) De universo II. p. 2 c. 7. An einer anderen Stelle indes scheint Wilhelm von den geistigen Substanzen zwar eine körperliche, jedoch nicht eine geistige Materie auszuschließen. De univ. II p. 2 c. 6.

[4]) a. a. O. II p. 2. c. 4.

[5]) Summa theol. p. II. q. 10. m. 1. Ausgaben: Nürnberg 1483; Lyon 1517. Vgl. Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre, im philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. I. Fulda 1888. S. 204.

haben müssen; denn die Gattung ist das Zeichen der Materie. Auch den Engeln muß daher eine Materie zuerkannt werden, da sie samt den körperlichen Wesen zur Gattung Substanz gehören. Die Materie besteht aber nicht für sich allein, sondern verlangt eine Form [1]). Auf Avencebrol geht wohl auch der Gedanke zurück, daß jedes aktive Verhalten auf eine Form, jedes passive auf eine Materie hinweist [2]). Im vollen Einklange mit Avencebrol steht Alexander ferner, wenn er trotzdem den Versuch macht, die Einfachheit der geistigen Wesen aufrecht zu erhalten. Beide betonen, daß jene Einfacheit nicht als eine absolute, sondern als eine relative anzusehen sei. Das Geistige ist einfach im Vergleich zum Körperlichen; denn obschon beides zusammengesetzt ist, so ist doch die Konstitution des ersteren weniger kompliziert als die des letzteren [3]).

Von vornherein ist anzunehmen, daß diese Ideen Alexander's auch auf zahlreiche Schüler übergegangen sind. Das Ansehen des großen Lehrers, der seiner Zeit der Stolz der Pariser Universität war [4]), bürgt dafür. Diese Vermutung wird durch feststehende Thatsachen bestätigt. Die ältere Franziskanerschule ist hier wie in anderer Beziehung den Fußstapfen ihres Meisters gefolgt. Dieser Umstand rechtfertigt die Annahme, daß Alexander auch innerhalb des Säkularklerus einen bedeutenden Anhang gefunden hat, da er längst vor seinem Eintritt in den Ordensstand ein gefeierter Lehrer war. [5]) Um so auffallender ist die Erscheinung, daß einer seiner ersten und berühmtesten Schüler aus dem Franziskanerorden, nämlich Johannes von Rupella, der noch gleichzeitig mit ihm Lehrer an der Pariser Universität war [6]), sich von ihm insofern entfernt, als er die Zusammen-

[1]) Summa theol. p. II. q. 20. m. 2. a. 2. Vgl. F. v. III 18, p. 118, 10. IV 6, p. 223, 15.

[2]) Summa theol. p. II. q. 61. m. 1. Vgl. F. v. IV 1, p. 212, 20. V 31, p. 314, 12. III 13, p. 106, 28. p. 107, 5. 8.

[3]) Summa theol. p. II. q. 20. m. 2. a. 2. Vgl. F. v. IV 4, p, 218, 22.

[4]) Endres, a. a. O. S. 29 f.

[5]) Endres, a. a. O. S. 29 ff. Endres gelangt zum Ergebnis, daß Alexander im Jahre 1231 oder 1232 in den Orden eingetreten ist. a. a. O. S. 33.

[6]) a. a. O. S. 36 ff. Gegen Quetif und Échard, Scriptores ordinis Praedicatorum. T. I. Paris 1719. p. 276.

setzung aus Materie und Form für Seele und Engel in Abrede stellt [1]). Indes gelingt es ihm nicht, den Standpunkt seines Lehrers vollkommen zu überwinden. Das Argument auf grund der Verbindung von Aktivität und Passivität hat auch bei ihm insoweit Beweiskraft, als er in jenem Gegensatz zwar nicht ein Zeichen für das Vorhandensein von Materie und Form, wohl aber für den Unterschied zwischen einem *quod est* und einem *quo est* erblickt [2]). Hierbei ist zu beachten, daß Johannes mit diesen Ausdrücken nicht etwa jenen Sinn verbindet, in dem später Thomas dieselben gebraucht. Johannes will damit nicht einen Unterschied von Wesenheit und Dasein bezeichnen, sondern, wie es scheint, eine Verschiedenheit zwischen dem Ding und seiner Wesenheit [3]). Wenn er weiterhin das *quo est* als Form, das *quod est* als eine Art Materie charakterisiert [4]), so kehrt er damit teilweise zur Ansicht seines Lehrers zurück. Man wird deshalb anerkennen müssen, daß Johannes gegenüber Alexander selbständig zu Werke geht [5]), jedoch die Einflüsse der Schule durchaus nicht völlig abgestreift hat.

Enger hat sich an Alexander sein bedeutendster Schüler, Bonaventura, angeschlossen. Er spricht sich dafür aus, daß geistige Substanzen aus Materie und Form bestehen [6]). Er führt

---

[1]) Spiritualia, ut anima rationalis, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt quod est et quo est, quae sunt a Deo et de nihilo, et non habent compositionem, quae est ex materia et forma. Domenichelli, La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle. Prato 1882. p. 121.

[2]) Secundum hoc recipere et agere in anima differens est: scilicet accipere per naturam eius, quod dico qnod est; agere per naturam eius quod dico quo est. a. a. O.

[3]) a. a. O. p. 120. Doch gestattet die leider durchaus ungenügende und kritiklose Textesausgabe Domenichelli's nicht, den Gedanken des Autors mit voller Sicherheit zu bestimmen.

[4]) Quo est ut forma, quod est ut substans, quasi materia. a. a. O. p. 121.

[5]) Die Bemerkung Erdmann's, Johannes „scheine nur wiederholt zu haben, was der Meister gelehrt hatte“ (Grundriß, I, S. 360), trifft daher in dieser Allgemeinheit nicht zu. Die Selbständigkeit des Schülers wird später noch in einer anderen Frage hervortreten.

[6]) Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888. S. 51 ff. 71 ff. K. Ziesché, Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. Philosophisches Jahrbuch XIII. Fulda 1900.

ebenfalls das aktive Verhalten auf die Form, das passive auf die Materie zurück [1]). Desgleichen erblickt er in der Substanz als solcher ein Produkt aus Materie und Form [2]). In Übereinstimmung mit Avencebrol scheint er auch das Verhältnis zwischen Gattung und Differenz mit jenem zwischen Materie und Form zu identificieren [3]).

Den nämlichen Standpunkt hat Wilhelm von Lamarre vertreten, der erste heftige Gegner, der dem Aquinaten aus dem Franziskanerorden erwachsen ist. Dies bezeugt die zur Abwehr seiner Angriffe verfaßte, lange Zeit dem Ägidius Colonna zugeteilte Schrift *Correctorium corruptorii fratris Thomae* [4]). Jede Art passiven Verhaltens gilt wieder als Zeichen einer Materie. [5]) Nicht ganz ohne Beziehung zum Gegenstande der vorliegenden Abhandlung ist außerdem die Thatsache, daß Wilhelm bereits die durch den Bischof von Paris im Jahre 1277 ausgesprochene Verurteilung von 219 Sätzen gegen Thomas in das Feld führt. Es ist nämlich von Interesse, daß Wilhelm hierbei nicht auf den bekannten Satz hinweist, der bei Du Boulay innerhalb der Rubrik *Errores de Deo vel intelligentiis* unter Nr. 16 angeführt wird [6])

---

[1]) II. Sent. d. 3. p. 1 a. 1. q. 1 (Opera omnia. Ad Claras Aquas [Quaracchi]. 1885)

[2]) Omne illud, quod secundum sui mutationem est susceptibile contrariorum, est hoc aliquid et substantia per se existens in genere; et omne tale compositum est ex materia et forma. a. a. O. d. 17. a. 1. q. 2.

[3]) Angelus enim definitur et ita participat naturam generis et differentiae: naturam, in qua convenit cum aliis, et naturam, in qua differt. Ergo cum necesse sit totam veritatem definitionis realiter inveniri in quolibet angelo, necesse est in eo ponere naturarum diversitatem. Sed impossibile est, plures naturas concurrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis, quia ex duobus entibus in potentia nihil fit, similiter nec ex duobus entibus in actu. a. a. O. d. 3. p. 1. a. 1. q. 1.

[4]) Aegidii de Columna Romani Defensorium seu Correctorium librorum S. Thomae Aquinatis. Köln 1624. Échard glaubt beweisen zu können, daß nicht Ägidius, sondern Richard Clapwel oder Johannes von Paris der Verfasser ist. Scriptores ordinis Praedicatorum I. S. 502 ff. Werner gibt Johann Quidort als Autor an. Der hl. Thomas von Aquin. Bd. I. Regensburg 1858. S. 862. (Über Johann Quidort — den jüngeren Johannes Parisiensis — vgl. Denifle im Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. II. Berlin 1886. S. 205.)

[5]) Quod est immune a materia, est immune a passione: et ita et si angelus non habet materiam, angelus non potest pati. Correctorium, p. 65; vgl. p. 163.

[6]) Historia universitatis Parisiensis. T. III. Paris. p. 436.

und mit dem die thomistische Lehre von der Immaterialität der Geister ausdrücklich verworfen worden wäre, sondern auf einen anderen, der sich höchstens durch eine freie Deutung gegen Thomas ausbeuten läßt [1]). Wilhelm kennt also keinen thomistischen Satz, der vom Bischof Stephan ausdrücklich verurteilt worden wäre, ein Umstand, der im Einklang mit der bereits von Denifle festgestellten Thatsache [2]) neuerdings beweist, daß der bekannte Beisatz *contra fratrem Thomam* als eine Zuthat aus späterer Zeit anzusehen ist.

Um von Richard von Middletown, der sich in den nämlichen Gedanken bewegt, wie die zuletzt behandelten Autoren [3]), zu schweigen, so findet sich der offenkundigste Anschluß an Avencebrol beim berühmtesten Lehrer der Franziskanerschule, nämlich bei Duns Scotus. Er begründet die Allgemeinheit der Materie damit, daß alle erschaffenen Wesen aus Potenz und Akt, aus einem allgemeinen und einem besondern Elemente zusammengesetzt seien. Beide sind von einander real verschieden und verhalten sich wie Materie und Form. Die erschaffene Substanz besteht daher als solche aus Materie und Form [4]). Scotus ist ferner der Ansicht, daß Geist und Körper eine gemeinsame Materie haben. Ganz im Geiste Avencebrol's betrachtet er einen gemeinsamen Begriff als Zeichen sachlicher Einheit. Weil Körper und Geist insofern das nämliche passive Verhalten zeigen, als beide Träger von Accidentien sind, müssen sie eine gemeinsame Materie haben [5]). Auf den nämlichen Ursprung weist ein anderes Argument hin. Die Einheit der Materie erscheint dem Scholastiker auch von der Einheit des Universums gefordert. Er erblickt mit Avencebrol in der Welt eine reale Einheit und in der ersten Materie den Grund derselben. Es entspricht ferner vollkommen der Anschauungsweise des Verfassers der „Lebensquelle“, wenn Scotus die allgemeine Materie als den ge-

---

[1]) Defensorium, p. 538; Du Boulay, Historia universitatis Paris. a. a. O. Nr. 6. Denifle, Chartularium I, p. 547 Nr. 71.

[2]) Chartularium I, p. 557[45].

[3]) II. Sent. d. 3. p. 1 q. 1. Vgl. d. 17. q. 1. Ausgabe: Venedig 1509.

[4]) De rerum principio. q. 7. a. 2. n. 15 ff. Ausgabe: Lyon 1639.

[5]) a. a. O. n. 26.

meinsamen Stamm, Geist und Körper als die beiden Äste betrachtet [1]). Wie sehr sich der Scholastiker mit den Anschauungen Avencebrol's befreundet hat, läßt außerdem seine durchaus realistische Auffassung der Universalien erkennen. Ohne Bedenken schreibt er dem Allgemeinen als solchem objektive Realität zu und läßt den verschiedenen Graden der Abstraktion ebensoviele Stufen im Sein entsprechen [2]).

Gewisse Ideen Avencebrol's haben sich, so erhellt aus der bisherigen Darlegung, innerhalb der Franziskanerschule von Glied zu Glied vererbt. Dabei drängt sich die Wahrnehmung auf, daß dieser Einfluß auf die Scholastik mit der Zeit immer schwächer wird. Am meisten ist Gundissalinus vom Verfasser der „Lebensquelle" abhängig. Wilhelm von Auvergne ist förmlich begeistert für ihn. Alexander tritt wenigstens in der Engellehre in seine Fußstapfen. Von da an verschwindet der jüdische Philosoph allmählich unter anderen Autoritäten. Wilhelm von Lamarre beruft sich auf Augustin, Boëthius, Johannes von Damascus, sogar auf die hl. Schrift [3]). Die hergebrachten Gedanken Avencebrol's werden zwar übernommen, augenscheinlich, ohne daß man ihren Ursprung kennt; allein sie treten gegenüber den aus anderen Quellen entlehnten Argumenten mehr und mehr in den Hintergrund. Scotus jedoch gibt der Bewegung eine rückläufige Richtung. Er kehrt direkt zu Avencebrol zurück und schließt sich ihm enger an, als dies, abgesehen von Gundissalinus, je geschehen war.

Doch haben sich offenbar auch die Gelehrten des Dominikanerordens dem Einflusse des jüdischen Philosophen nicht völlig

[1]) De isto igitur totius universalis naturae fundamento, materia scilicet primo prima, verum est, quod in fundamento naturae nihil est distinctum. Dividitur radix ista immediate in duos ramos, in corporalem et spiritualem. a. a. O. n. 30. Vgl. Fons vitae V 29, p. 310, 8. 14.

[2]) Theoremata IV. — Joël ist der Ansicht, daß auch die Willenslehre des Scotus Avencebrol'sche Elemente enthalte Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Bd. IX. Leipzig 1860. S. 215 f. Eine hinreichende Begründung dieser Annahme wird allerdings vermißt. Immerhin mag vielleicht darin eine Nachwirkung Avencebrol's liegen, daß Scotus den Willen gegenüber dem Verstande so sehr in den Vordergrund stellt.

[3]) a. a. O.

entzogen. Albert spricht es offen aus, daß die Lehre von der Universalität der Materie auch unter seinen Ordensgenossen ihre Anhänger hatte [1]. Allerdings ist es bis jetzt nicht möglich, diese Autoren im einzelnen namhaft zu machen, da es an den nötigen Quellen fehlt. Bedenkt man nun, daß jene Lehre in der einen der beiden Ordensschulen nahezu ausschließlich, in der anderen wenigstens zum Teil vertreten wurde, so ist wohl dadurch schon die Annahme gerechtfertigt, daß dieselben innerhalb des betreffenden Zeitraumes, nämlich von der Zeit der Lehrthätigkeit Alexander's von Hales bis gegen den Schluß des 13. Jahrhunderts, die vorherschende war [2].

Im Übrigen ist unter den Dominikanern Albert der erste, der sich nachweisbar mit dem angeblich arabischen Philosophen beschäftigt hat. Er ist mit der Lehre Avencebrol's wohl vertraut. Es ist ihm bekannt, durch welche Erwägungen derselbe dazu geführt wird, in allen endlichen Substanzen eine Materie und eine Form anzunehmen [3]. Wahrheitsgetreu berichtet er, daß Avencebrol vom Niederen zum Höheren, vom Körperlichen zum Geistigen aufsteigt und schließlich dazu gelangt, eine letzte Materie und eine letzte Form anzusetzen. Das erste Produkt aus Materie und Form ist der Weltgeist. Desgleichen weiß Albert, daß Avencebrol als drittes Prinzip den Willen statuiert, durch den die oberste Materie mit der entsprechenden Form vereinigt wird [4]. So sehr jedoch das Referat Albert's im allgemeinen der Wahrheit entspricht und zur Genüge erkennen läßt, daß der Scholastiker von dem Werke Avencebrol's Einsicht genommen hat, so wenig läßt sich übersehen, daß dies im einzelnen

---

[1]) Dicit autem Avicenna, quod anima habet individuum proprium, licet naturam eius et nomen ignoremus. Sed cum individuum sit materia, oportet quod illud individuum esset materia incorporea in anima existens, et per formam quae non est corporis perfectio; et hoc concedunt plerique inter nostros socios. Albertus Magnus, De anima l. 3. tr. 3. c. 14 (Opera T. III. p. 171. c. 2).

[2]) Vgl. Endres, a. a. O. S. 204.

[3]) Quod etiam in intellectuali substantia sit (sc. materia), probare conatur per id, quod proprietatem materiae invenit in substantia intellectuali. De causis et processu univ. l. 1. tr. 1. c. 5 (Opera T. V).

[4]) a. a. O. l. 1. tr. 1. c. 5. Vgl. l. 1. tr. 3. c. 4.

nicht durchweg zutrifft. Ein Vergleich mit dem Original stellt heraus, daß der Bericht Albert's mitunter nur in geringem Grade mit jenem übereinstimmt. So entfernt sich Albert von dem richtigen Sachverhalt, wenn er den Verfasser der „Lebensquelle“ daraus, daß die Substanz der Kategorien aus Materie und Form besteht, unmittelbar das Dasein einer höheren Materie erschließen läßt [1]). Avencebrol legt seinen Argumenten allerdings vielfach jene Voraussetzung zu grunde, jedoch nicht, um von da zur Erkenntnis einer weiteren Materie fortzuschreiten, sondern um das Dasein geistiger Substanzen abzuleiten [2]). Der Gedanke sodann, daß die Materie als erste Form die Intellektualität, als zweite die Körperlichkeit, als dritte die Gegensätzlichkeit aufnimmt [3]), wird sich aus den Worten Avencebrol's nirgends herauslesen lassen. Ähnliche Fälle könnten in größerer Anzahl namhaft gemacht werden.

Was die Stellung betrifft, die Albert gegenüber der Philosophie Avencebrol's einnimmt, so verhält sich der Lehrer des Dominikanerordens ablehnend. Er findet, daß sein Gegner den Ursprung der Materie nicht befriedigend erklärt hat. Avencebrol kann unmöglich die erste Materie als das unvollkommenste Sein ansehen; denn je näher ein Sein dem höchsten Wesen steht, desto vollkommener ist es [4]). Die Zusammensetzung aus Materie und Form will er für die geistigen Wesen nicht gelten lassen [5]). Wenn Avencebrol aus dem receptiven Charakter der geistigen Substanzen auf eine Materie schließt, so leidet diese Folgerung an einer unrichtigen Deutung des Begriffes Receptivität [6]). Wie sich zeigen wird, hat auch Thomas diese

[1]) a. a. O. l. 1. tr. 1. c. 5.

[2]) Fons vitae III 2, p. 76, 8. ff.

[3]) De intellectu et intelligibili l. 1. tr. 1. c. 6 (T. V). Vgl. De anima l. 3. tr. 2. c. 9 (T. III).

[4]) De caus. et process. univ. l. 1. tr. 1. c. 6.

[5]) a. a. O. De anima l. 2. tr. 1. c. 11. l. 3. tr. 2. c. 9. II. Sent. d. 2. a. 2. d. 3. a. 4. S. theol. p. 2. tr. 4. q. 13. m. 1 (T. XVIII). Summa de creaturis p. 1. tr. 1. q. 2. a. 5. Vgl. dagegen: Angelus est substantia composita, et dicimus quattuor esse principia substantiae compositae, scilicet materiam et formam, et quod est et esse. Summa de creaturis p. 1. tr. 4. q. 21. a. 1.

[6]) De anima l. 3. tr. 2. c. 9. Vgl. S. theol. p. 2. tr. 1. q. 4. m. 1, p. 2. De causis et proc. univ. a. a. O.

Einwände erhoben. Am allerwenigsten ist Albert mit der Willenslehre Avencebrol's einverstanden. Er vermag dieselbe mit der Einfachheit des göttlichen Wesens nicht in Einklang zu setzen. Das vollkommenste Wesen handelt unmittelbar, ohne sich eines Organs zu bedienen oder sich durch ein anderes Prinzip bestimmen zu lassen [1]). Der Scholastiker macht in diesem Zusammenhange seinem Gegner den Vorwurf, daß er die Tragweite seiner Worte schlechterdings nicht abzuwägen verstehe [2]). Die Stellung, die Avencebrol dem Willen anweist, möchte Albert noch eher dem Verstande zuerkennen; denn was ein vernünftiges Wesen vollbringt, ist in erster Linie durch die Idee des denkenden Verstandes bedingt, während der Wille nur den Befehl zur Ausführung erteilt [3]). Albert kann der Willenslehre so wenig Verständnis abgewinnen, daß er sich im Hinblick auf dieselbe nicht entschließen kann, Avencebrol als den Verfasser des *Fons vitae* anzusehen. Seiner Meinung zufolge ist die genannte Schrift das Machwerk eines oder mehrerer „Sophisten“ [4]), eine Äußerung, die in einem gewissen Sinne Beachtung verdient. Albert hat von Avencebrol eine Anschauung, mit welcher er die Annahme, daß ihm der *Fons vitae* zuzuschreiben ist, nicht vereinbaren kann. Woher stammt diese hohe Meinung von dem jüdischen Philosophen? Zeigt sich hier eine jener vereinzelten Spuren, die vielleicht darauf hinweisen, daß Avencebrol nicht ausschließlich durch den *Fons vitae* zu den Scholastikern in Beziehung getreten ist? Man denkt möglicherweise an das von Wilhelm von Auvergne erwähnte Werk über den Willen, sofern ein solches überhaupt den Scholastikern bekannt gewesen ist. Indes wäre es zum mindesten auffällig, wenn Albert seine gute Meinung über Avencebrol aus einer Arbeit über den Willen geschöpft hätte, da er gerade an der Willenslehre am meisten Anstoß nimmt.

---

[1]) De causis et processu univ. a. a. O.

[2]) Mirabile videtur quod iste dictorum suorum nullam attendit rationem. a. a. O. l. 1. tr. 3. c. 4.

[3]) a. a. O.

[4]) Nec puto quod Avicebron hunc librum fecit, sed quod quidam sophistarum confixerunt eum sub nomine suo. a. a. O. Vgl. S. theol. p. 1. tr. 4. q. 20. quaest. inc. (T. XVII).

Guttmann hat gemeint, daß Albert, so entschieden er im allgemeinen die Lehre Avencebrol's zurückweist, in Einer Hinsicht dennoch sich von ihm beeinflußt zeige. Wie Avencebrol unterscheide er drei Arten von Formen, solche, die dem materiellen Wesen im Geiste des Urhebers als Vorbilder vorausgehen, solche, die mit der Materie das körperliche Wesen konstituieren, und solche, die der abstrahierende Verstand aus den Dingen gewinnt [1]. Allein gerade ein Vergleich der beiden Texte [2], auf die Guttmann aufmerksam macht, dürfte seine Annahme am wenigsten rechtfertigen. Viel wahrscheinlicher ist, daß der Scholastiker in jener Beziehung durch Avicenna beeinflußt ist [3]. Ein anderer Punkt dagegen, hinsichtlich dessen sich mit mehr Recht eine Abhängigkeit Albert's von Avencebrol annehmen läßt, wird später berührt werden [4].

Noch größere Beachtung als bei Albert hat Avencebrol bei Thomas von Aquin gefunden. Die Lehre des jüdischen Denkers ist dem Aquinaten im einzelnen wie als ganzes wohl bekannt. Diese Kenntnis hat er ohne allen Zweifel aus dem *Fons vitae* selbst geschöpft. In seiner Stellungnahme gegenüber Avencebrol schließt er sich seinem Lehrer Albert an. Auch er beschäftigt sich mit den Anschauungen Avencebrol's lediglich, um sie zu bekämpfen. Er erkennt in seinem Gegner einen Vertreter des extremen Realismus. Da das Verständnis des Folgenden und die richtige Beurteilung des Einflusses, den Avencebrol auf die Scholastik ausgeübt hat, eine allgemeine Kenntnis der Geschichte des Realismus und Nominalismus zur Voraussetzung hat, so sollen die wichtigsten der hierher gehörigen Thatsachen mit einigen Worten gestreift werden.

Der Gegensatz zwischen dem Realismus und dem Nomi-

---

[1]) Sal. ibn Gabirol, S. 59.

[2]) De natura et origine animae tr. 1. c. 2. Die von Guttmann nach der Handschrift citierte Stelle des *Fons vitae* findet sich in der Ausgabe Baeumker's IV 20, p. 255, 15.

[3]) Vgl. Löwe, der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter. Prag 1876 S. 78 f.

[4]) Über Albert's Beziehungen zu Avencebrol siehe auch Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Wien 1881. S. 163 ff.

nalismus zieht sich von Anfang an durch die Scholastik hindurch. Porphyrius hat in seiner für die mittelalterliche Philosophie bedeutungsvollen „Einleitung" zu den aristotelischen „Kategorien" das Problem aufgeworfen, was von den Universalien zu halten sei [1]). Die neu entstehende christliche Wissenschaft hat sich der Frage sofort bemächtigt und sie in verschiedenem Sinne beantwortet. Von den zwei Hauptrichtungen, die man unterscheidet, erblickt der Realismus in den Universalien mehr oder minder etwas objektiv Wirkliches, während der Nominalismus das Allgemeine in den Begriffen oder Worten sucht. Jede der beiden Richtungen trat in mannigfachen Schattierungen auf. Was den geschichtlichen Verlauf angeht, so herrscht in der ersten Periode der Scholastik ein mehr oder minder extremer Realismus vor. Ihren unmittelbaren Grund hat diese Thatsache darin, daß jener Zeit eine vorzugsweise platonische Denkweise eigen war, also eine Philosophie, die von jeher die Verkörperung und der Herd des extremen Realismus gewesen ist. Mit der Zeit verschob sich jenes Verhältnis zu Gunsten eines mehr gegemäßigten Realismus. Diese Bewegung schritt in raschem Tempo voran, seitdem den Scholastikern die gesamte aristotelische Philosophie bekannt geworden war. Albert, Thomas, überhaupt die meisten Gelehrten des Dominikanerordens, eigneten sich den gemilderten Realismus mit den aristotelischen Gedanken an. Die Franziskanerschule dagegen nahm den Aristotelismus nicht mit solcher Bereitwilligkeit auf, sondern blieb auch nachher großenteils der platonisch-augustinischen Denkweise getreu. Ihre Erklärung findet diese Erscheinung dadurch, daß Alexander von Hales zeitlich noch der älteren Periode angehört. Bei ihm hat sich die aristotelische Philosophie mit der christlichen Gedankenwelt noch nicht so verschmolzen [2]), wie bei Albert und Thomas; er aber galt innerhalb seines Ordens als Vorbild. Damit ist zugleich der Grund angegeben, warum Avencebrol hauptsächlich auf die Franziskanerschule einen direkten Einfluß gewonnen hat [3]). Sein extremer Realismus stand

[1]) Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. II. 8. Aufl. S. 160 ff. Vgl. außerdem zum ganzen Abschnitt Löwe, a. a. O.

[2]) Vgl. Endres, a. a. O. S. 296.

[3]) Vgl. Correns, a. a. O. S. 44 ff.

eben den augustinisch-platonischen Anschauungen näher als der aristotelischen Philosophie. So erscheint Avencebrol als einer jener Faktoren, die dem excessiven Realismus in der Scholastik als Stütze dienten. Unter diesem Gesichtspunkte wird daher seine Lehre von Thomas aufgefaßt und bekämpft. Auf solche Weise gewinnt die Polemik des Aquinaten einen breiteren Hintergrund und eine allgemeinere Bedeutung. Sie charakterisiert sich als ein Ausfluß des Streites zwischen dem gemäßigten und dem gesteigerten Realismus, zwischen Dominikaner- und Franziskanerschule, zwischen aristotelischer und platonischer Philosophie. So kommt es auch, daß Thomas mit seinen Ausführungen nicht allein den Verfasser der „Lebensquelle", sondern auch dessen Anhang treffen will. Hierin liegt sogar der eigentliche Anlaß seiner Polemik. Hätte Avencebrol unter den Vertretern der christlichen Wissenschaft keine Anhänger gefunden, so wäre für Thomas kein Grund vorhanden gewesen, ihn so nachdrucksvoll zu bekämpfen. Daß es sich in letzter Linie um einen Kampf zwischen aristotelischer und platonischer Philosophie handelt, kommt darin deutlich zum Ausdruck, daß sich Thomas gegenüber dem Neuplatoniker allzeit auf Aristoteles zurückzieht, um dessen wirkliche oder vermeintliche Lehre zu verteidigen.

Was den Gegenstand der Polemik anlangt, so handelt es sich im Grunde nur um drei Lehrpunkte. Vor allem bekämpft Thomas die Behauptung, daß die Materie ein Bestandteil aller endlichen Wesen sei. Daß diese Anschauung historisch an eine extrem realistische Richtung geknüpft ist, geht aus obigen Angaben bereits hinlänglich hervor. Die innere Verwandtschaft wird sich im Verlaufe der Abhandlung deutlicher herausstellen. Ebenso verhält es sich mit der von Thomas ebenfalls bekämpften Lehre, daß im materiellen Individuum eine Mehrheit von Formen zu statuieren sei. Der Aquinate wendet sich außerdem noch gegen einen anderen Lehrpunkt, nämlich gegen die Anschauung, nach der die körperlichen Wesen kein Thätigkeitsvermögen besitzen sollen.

Äußerlich zieht sich die Polemik nahezu durch alle größeren und mehrere kleineren Werke des Aquinaten hindurch. Die Behandlung der betreffenden Lehrpunkte gibt dem Scholastiker stets wieder Anlaß zur Abwehr. Bei einigen kleineren Schriften

erscheint die Widerlegung Avencebrol's mehr oder weniger als Hauptzweck. Hierher gehören die beiden Abhandlungen *De substantiis separatis* und *De ente et essentia*; erstere ist wenigstens zu einem großen Teil, letztere, wie es scheint, nahezu ausschließlich gegen Avencebrol gerichtet. Ähnliches ließe sich von den Schriften *De natura generis* und *De pluralitate formarum* zeigen. Da indessen deren Echtheit mit Recht angestritten wird[1], und deshalb in ihnen eine sichere Grundlage für die Darstellung der Beziehungen des hl. Thomas zu Avencebrol nicht gesucht werden kann, so muß hier davon abgesehen werden.

Zeitlich füllen die Werke, die hier berücksichtigt werden, die ganze Periode aus, über die sich die schriftstellerische Thätigkeit des Verfassers erstreckt. Für die noch in mehrfacher Beziehung unsichere[2] Chronologie dürften sich aus den Ergebnissen dieser Abhandlung einige neue Gesichtspunkte gewinnen lassen.

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen kann das Verhältnis des Aquinaten zu Avencebrol im besonderen zur Erörterung gelangen. Die Einteilung des Stoffes gestaltet sich wohl am einfachsten, wenn zunächst die Polemik gegen die aufgezählten Lehrsätze in der angegebenen Reihenfolge zur Darstellung gelangt, hiebei auch die Schrift *De ente et essentia* einer Besprechung unterzogen, zuletzt noch ein Thema von anderer Art erörtert wird, nämlich ein Lehrpunkt, bezüglich dessen Thomas, wie es seheint, von Avencebrol, wenn auch nur indirekt, beeinflußt ist. Chronologische Gesichtspunkte werden gegebenenfalls innerhalb der einzelnen Teile zur Geltung kommen.

---

[1]) Jourdain, Philosophie de St. Thomas d'Aquin. T. I. Paris 1858. p. 131 ff. Quetif-Échard, Scriptores ord. Praed. T. I, p. 339.

[2]) Jourdain erklärt den Kommentar zu den Sentenzen als das erste Werk des hl. Thomas (a. a. O. p. 150), während Échard (a. a. O. p. 278) und mit ihm Werner (der hl. Thomas v. Aquino. Bd. I. Regensburg 1858. S. 110) einige kleinere Arbeiten, darunter *De ente et essentia*, früher ansetzen. Bezüglich der *Quodlibeta* gerät Jourdain mit sich selbst in Widerspruch, sofern er *De ente et ess.* der ersten Abteilung jenes Werkes einmal vorausgehen, ein anderes Mal folgen läßt. Vgl. a. a. O. p. 94. 109. 151. Unsicher sind die Quellenangaben über *De anima*. Jourdain, a. a. O. p. 108. Daß jedoch die Abhandlung *De spiritualibus creaturis* in Paris entstanden ist und zwar während des letzten Aufenthaltes des Verfassers, darf nunmehr als ausgemacht gelten. S. v. Hertling im historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. V. S. 143 ff.

Das Verhältnis des hl. Thomas zu Avencebrol im besonderen.

I. Das Wesen der geistigen Substanzen.

1.

Im Gegensatz zur Franziskanerschule hält Thomas daran fest, daß die geistigen Substanzen immateriell seien, und beruft sich hierfür auf den intellektuellen Charakter ihrer Thätigkeit. In der intellektuellen Bethätigung gibt sich seiner Überzeugung nach die immaterielle Beschaffenheit kund [1]).

Soweit hier die Werke des hl. Thomas polemischen Charakters sind, müssen zwei Klassen unterschieden werden. Wie schon hervorgehoben wurde, wird der Einfluß Avencebrol's auf die Franziskanerschule nach und nach durch andere Autoritäten zurückgedrängt. Diese Thatsache spiegelt sich nun in den Schriften des Aquinaten deutlich wieder. In seiner früheren und mittleren Periode betrachtet er nämlich den Avencebrol durchweg als seinen eigentlichen Gegner. Der Verfasser der „Lebensquelle" gilt ihm als Begründer der Lehre, daß auch die Geister eine Materie haben; alle, die dieser Ansicht huldigen, werden als Anhänger des jüdischen Philosophen bezeichnet [2]). Dieser ist darum auch in erster Linie das Ziel der Polemik. In seiner letzten Periode jedoch unterläßt es Thomas, den *Fons vitae* als den eigentlichen Ursprung der gegnerischen Lehre hinzustellen. Avencebrol wird

---

[1]) Summa theol. p. I. q. 50. a. 2. II. Sent. d. 3. q. 1. a. 1. Quodlib. IX. a. 6. Cont. gent. l. 2. c. 50. De spiritualibus creaturis a. 1.

[2]) II. Sent. a. a. O. De ente et ess. c. 5. De substantiis separatis c. 5. S. theol. a. a. O.

überhaupt nicht mehr zu ihr in Beziehung gebracht und findet auch in der Polemik keine Berücksichtigung mehr. An seine Stelle ist in einem gewissen Sinne ein anderer Gewährsmann, nämlich Augustin, getreten. Allerdings unterläßt es Thomas, gegen den großen Kirchenlehrer in ähnlicher Weise zu polemisieren wie gegen den angeblich arabischen Philosophen. Vielmehr ist er bemüht, ihn gegen den Verdacht, den geistigen Wesen eine Materie zuzuschreiben, in Schutz zu nehmen. Soviel läßt jedoch die veränderte Haltung des Aquinaten erkennen, daß sich seine Gegner für jene Lehre auf Augustin zu berufen pflegten. Thomas hat demnach in dieser Beziehung den neuen Zeitverhältnissen Rechnung getragen. Anfänglich wies die vielbekämpfte Anschauung durch die Begründung, mit der sie auftrat, deutlich auf Avencebrol als ihren Ursprung hin. Mit der Zeit verschwindet dieser Charakter, die Vertreter der Lehre klammern sich mit Vorliebe an die Autorität des Kirchenlehrers an. Alexander beruft sich auf ihn noch nicht. Er citiert von ihm allerdings Äußerungen über die Materie [1]; jedoch für die Ansicht, daß die Geister eine Materie haben, sucht er bei ihm keinen Beleg. Bonaventura ist meines Wissens der erste, der die Autorität Augustin's hierfür in Anspruch nimmt [2]. Von da an wird dieses Beispiel allgemein nachgeahmt, am meisten wohl von Wilhelm von Lamarre und Duns Scotus.

Die Erscheinung, die hier zu Tage tritt, hängt mit den allgemeinen Zeitverhältnissen unmittelbar zusammen. Die weitgehende Eingenommenheit für Aristoteles, wie sie der Dominikanerschule eigen war, betrachtete man auf der anderen Seite als eine Gefahr für den christlichen Glauben. Man machte dieser Richtung den Vorwurf, daß sie zum Schaden der kirchlichen Lehre den Boden der Tradition verlassen und die christlichen Autoritäten durch heidnische Philosophen ersetzt habe. Und je mehr man auf der einen Seite sich für die aristotelische Philosophie begeisterte, desto entschiedener zog sich die andere Schule auf kirchliche Schriftsteller zurück [3]. Wilhelm von La-

---

[1]) Summa theol. p. II. q. 10. m. 1.

[2]) II. Sent. d. 3. p. 1. a. 1. q. 1.

[3]) Denifle, Chartularium I, p. 627. 634.

marre geht in dieser Beziehung so weit, daß er sich beständig auch auf die Glaubensquellen beruft und den fremden Standpunkt mit der Häresie, den eigenen mit der Glaubenslehre fortwährend identificiert [1]).

Wenn übrigens Thomas in seiner früheren Periode den jüdischen Philosophen als Begründer der Lehre von der Allgemeinheit der Materie bezeichnet, so durfte die Behauptung, obwohl sie in einem gewissen Sinne richtig war, doch schon damals nicht ohne allen Vorbehalt aufgestellt werden. Daß jene Meinung schon der griechischen Philosophie bekannt war, wurde bereits dargethan. Ferner muß anerkannt werden, daß sich in der Folge Augustin in diesem Sinne ausgesprochen hat [2]). Indes scheint Thomas nur behaupten zu wollen, daß für die Scholastik Avencebrol als Urheber anzusehen sei, insofern nämlich, als jene Lehre durch ihn den Scholastikern übermittelt worden ist.

Doch auch in dieser Form bedarf die These des Aquinaten noch einer näheren Bestimmung. Die Anschauung, daß die geistigen Wesen materiell sind, war nämlich der Scholastik bereits geläufig, bevor der Einfluß Avencebrol's zur Geltung gekommen war. Hugo von St. Victor redet auch mit Bezug auf die Geister von einer Zusammensetzung aus einem materiellen und einem formellen Elemente. Er gebraucht allerdings in diesem Zusammenhange nicht den Ausdruck „Materie“, sondern stellt der Materie der sinnlichen Wesen die „Natur“ der übersinnlichen gegenüber [3]). Allein wie das sinnliche Wesen durch die Vereinigung von Form und Materie zustande kommt, so entsteht seiner Auffassung gemäß die geistige Substanz durch die Verbindung von Form und Natur [4]). In der Sache ist diese Lehre nichts anderes als was Avencebrol will. Wenn Hugo ein

---

[1]) Vgl. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. T. II, 2. Paris 1880. p. 102.

[2]) Correns, a. a. O. S. 42 ff.

[3]) Eodem momento simul et visibilium materia essentialiter creata est et invisibilium natura. De sacramentis. Migne PL. 176. l. 1. p. 1. c. 5. Vgl. ebd. c. 6 und p. 5. c. 4. 5.

[4]) a. a. O. l. 1. p. 5. c. 5.

anderes Mal der Geisterwelt die Materie abspricht, so hat er, wie der Zusammenhang deutlich erkennen läßt, die körperliche Materie im Auge [1]). Petrus Lombardus hat die Lehre Hugo's nach Inhalt und Form acceptiert [2]). Wie schon gesagt, kann in beiden Fällen von einer Beeinflussung durch Avencebrol nicht die Rede sein. Selbst wenn vom Standpunkte der Chronologie aus gegen die Benutzung des lateinischen *Fons vitae* wenigstens beim Lombarden etwas völlig Entscheidendes nicht einzuwenden wäre, so ist eine solche Annahme doch schon durch die Terminologie der beiden Scholastiker vollkommen ausgeschlossen. Ebenso wenig läßt sich bezweifeln, daß ihre Ausführungen auf Augustin zurückgehen [3]). Darnach wurde die Lehre, daß die Materie ein Bestandteil aller erschaffenen Wesen sei, den Scholastikern zunächst nicht durch Avencebrol, sondern durch Augustin zugeführt. Die Bedeutung des jüdischen Philosophen wird durch diese Thatsache freilich kaum beeinträchtigt. Zeitlich hat das christliche Mittelalter jene Meinung allerdings zuerst aus Augustin geschöpft; daß dieselbe jedoch in der Scholastik festen Boden gewann und sich lange Zeit hindurch speziell in der Franziskanerschule behauptete, ist dem Einflusse Avencebrol's zuzuschreiben. Wenn Gundissalin für die Universalität der Materie eintritt, so hat Augustin an dieser Thatsache wohl keinen Anteil, vielmehr war dem Scholastiker Avencebrol ausschließlich Vorbild [4]). Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit Alexander von Hales; er lehnt sich, wie dargethan wurde, in der Motivierung

---

[1]) a. a. O. l. 1. p. 5. c. 7.

[2]) Sent. l. 2. d. 2. c. 5. Ich benutze den Text, der in der neuen Ausgabe der Werke Bonaventura's (Quaracchi) mit dessen Sentenzen-Kommentar verbunden ist.

[3]) S. De genesi contra Manichaeos. l. 1. c. 5—7. Paris 1689. De genesi ad litteram. Prag-Wien-Leipzig 1894. l. 1. c. 15. Confessiones. Prag-Wien-Leipzig 1896. l. 13. c. 2. 3. Vgl. Graßmann, Die Schöpfungslehre des hl. Augustin u. Darwin's. Regensburg 1889. S. 11 ff. Correns, a. a. O. S. 43 f.

[4]) Auch Correns nimmt an, daß Avencebrol als „unmittelbare Quelle" diente. a. a. O. S. 41. Eine Benutzung Augustin's hält er immerhin für wahrscheinlich, vermag jedoch keinen überzeugenden Nachweis zu erbringen. a. a. O. S. 46. Auf der anderen Seite liegt die Thatsache, daß die Schrift des Gundissalinus in ihrer größeren Hälfte eine Kompilation von Stellen aus dem *Fons vitae* ist, offen zu Tage. a. a. O. S. 21 ff.

seines Standpunktes durchaus an Avencebrol an [1]). Damit aber war innerhalb des Franziskanerordens die Erhaltung der Avencebrol'schen Anschauung auf lange Zeit gesichert. Aus dem Ansehen, dessen sich Alexander bei seinen Ordensgenossen erfreut, ist es zu erklären, daß man allgemein an jener Meinung festhielt; das Hauptgewicht ruht somit auf dem Einflusse Avencebrol's. Nur unter solchen Umständen leuchtet auch ein, daß Thomas in dem jüdischen Philosophen überhaupt jemals den eigentlichen Urheber jener Lehre erblicken konnte. Die Thatsache, daß seit dem Ende des 13. Jahrhunderts Augustin als Zeuge angerufen wurde, ändert daran nichts. Der Neigung der Franziskanerschule entsprach es ja damals, das Beweismaterial aus kirchlichen Quellen herbeizuholen, mochte auch ein Lehrsatz an sich anderen Ursprungs sein.

Die chronologische Anordnung der hier einschlägigen Werke des hl. Thomas gestaltet sich nach dem Gesagten folgendermaßen. Der ersten Periode gehört vor allem der Kommentar zu den Sentenzen an, der bekanntlich das erste Hauptwerk des Verfassers ist.

Daran reiht sich *De substantiis separatis*. Wenn jedoch Werner schreibt, daß diese Schrift nach allgemeiner Annahme von Thomas während seines Baccalaureats (1253—1256) verfaßt worden sei [2]), so kann dieser Meinung, für die übrigens keine Belege angegeben sind, nicht beigetreten werden. Bekanntlich hat der Verfasser jene Arbeit seinem Freunde und Ordensgenossen Reginald gewidmet. Das freundschaftliche Verhältnis zwischen beiden hat sich aber offenbar erst gebildet, nachdem Thomas aus Paris nach Rom zurückgekehrt war. Quetif und Échard wenigstens sprechen sich unzweideutig in diesem Sinne aus [3]). Die Glaubwürdigkeit ihrer Nachricht wird durch den Umstand erhöht, daß von dem sehr intimen Verkehr, den die beiden Freunde von da an unterhalten, aus früheren Zeiten nichts erzählt wird. Es ist deshalb anzunehmen, daß die Schrift nicht vor 1260 entstanden ist.

Ferner ist hier die *Quaestio disputata de anima* zu nennen.

---

[1]) S. oben S. 20 f.

[2]) a. a. O. S. 114 f. [3]) a. a. O. I, p. 382.

Die Angaben über die Entstehungszeit lauten, soviel Jourdain mitteilt, schon in den ältesten Quellen widersprechend [1]). Darnach verlegt Tolomeo von Lucca die Abfassung in den Pontifikat Urban's IV. (1261—1264), Bartholomäus von Capua in den letzten Aufenthalt in Paris (1269—1271). Da nun die Abhandlung mit Rücksicht auf ihren Inhalt der früheren Periode zugeteilt werden muß, so ist der Angabe des Tolomeo von Lucca entschieden der Vorzug zu geben.

An letzter Stelle muß auch noch die *Summa theologica* hierher gerechnet werden. Der erste Teil des Werkes, der hier allein in Betracht kommt, wurde in Italien verfaßt, und zwar unter Clemens IV. (1265—1268) [2]).

Zur zweiten Periode gehört die *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*. Die ältesten Nachrichten lassen es auch hier unentschieden, ob Thomas die Abhandlung in Italien oder in Frankreich geschrieben hat [3]). G. v. Hertling hat darauf aufmerksam gemacht, daß sie offenbar in Paris entstanden ist [4]), eine Feststellung, die durch die Ergebnisse dieser Untersuchungen bestätigt wird.

Der letzteren Periode des Aquinaten muß auch der Aufsatz *Quodlibetum IX. a. 6.* zugewiesen werden. Bezüglich der *Quodlibeta* wird überliefert, daß die erste Hälfte früher zustande gekommen ist als die zweite [5]). Im Einklange damit befindet sich die Thatsache, daß beide Abteilungen auch in den Handschriften zuweilen getrennt sind [6]). Die Berichte stimmen ferner darin überein, daß die erste Hälfte des Werkes in Paris, die zweite in Italien abgefaßt wurde. Jourdain glaubt nun allerdings den Abschluß des ganzen Werkes in den Anfang der sechziger Jahre verlegen zu sollen [7]). Der Umstand jedoch, daß hier Thomas von Avencebrol ebenso vollkommen absieht wie in der

---

[1]) a. a. O. I, S. 108. Etwas anders v. Hertling, Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. V. München 1884. S. 144.

[2]) Jourdain, a. a. O. I, p. 152.

[3]) a. a. O. I, p. 108.

[4]) Historisches Jahrbuch, a. a. O.

[5]) Échard, a. a. O. I, p. 280. 290. Jourdain, a. a. O. I, p. 109.

[6]) Échard, a. a. O. I, p. 290.

[7]) a. a. O. I, p. 151 f.

Quaestio de spiritualibus creaturis, Augustin dagegen in den Vordergrund stellt, erlaubt es nicht, dieser Ansicht zuzustimmen. Die Arbeit muß vielmehr aus diesem Grunde über den ersten Teil der *Summa theologica* hinaus gerückt werden.

Die Kritik, die Thomas der Lehre Avencebrol's als solcher angedeihen läßt, gehört somit lediglich den Werken seiner früheren Periode an. Avencebrol geht, so behauptet er, dadurch von einer irrtümlichen Voraussetzung aus, daß er begriffliche und sachliche Verschiedenheit nicht auseinanderhält [1]. Geist und Körper kommen bis zu einem gewissen Grade miteinander überein; im übrigen sind sie verschieden. Durch die Erkenntnis läßt sich Avencebrol zur Meinung verleiten, daß sowohl der Geist wie der Körper aus zwei verschiedenen Elementen zusammengesetzt sei, aus einem allgemeinen und einem besonderen, einem materiellen und einem formellen. Weil ihm andererseits ein gemeinsamer Begriff für eine gemeinsame Sache bürgt, so kommt er dazu, für Geist und Körper eine einheitliche Materie, der sowohl die Geist- wie die Körperform inhäriert, anzunehmen [2]. Thomas bemerkt hiergegen, daß sich unsere Auffassungsweise mit der Seinsweise der Dinge nicht schlechthin deckt; denn der Verstand denkt die Dinge nicht konkret und materiell, wie sie in Wirklichkeit sind, sondern allgemein und immateriell [3]. Eine gemeinsame Materie ist nicht denkbar. Denn die Geist- und Körperform müßten in einem solchen Falle entweder dem nämlichen Teile oder verschiedenen Teilen der Materie anhaften. Ersteres ist unmöglich, da ein und dasselbe Wesen Geist und Körper wäre, letzteres, da die Materie erst durch die Quantität in Teile zerlegt wird [4].

Zu wiederholten Malen kommt Thomas auf folgendes Hauptargument Avencebrol's zu sprechen. Eine Materie muß überall

---

[1] Supponit enim, quod quaecumque distinguntur secundum intellectum, sint etiam in rebus distincta. Summa theol. p. I. q. 50. a. 2.

[2] Ex hoc procedunt plures rationes Avicebronis in libro Fontis, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis. II. Sent. d. 17 q. 1 a. 1.

[3] Summa theol. a. a. O.

[4] Summa theol. a. a. O. Vgl. Cont. gent. l. 2. c. 50. Quodl. IX. a. 6.

da vorhanden sein, wo sich deren Merkmale zeigen. Hierher gehört aber die Fähigkeit, Formen aufzunehmen. Da dies auch bei geistigen Substanzen geschieht, so müssen sie eine Materie haben.

In der Widerlegung dieser Beweisführung schließt sich Thomas an Albert an, geht jedoch insofern um einen Schritt weiter, als er den Gedanken näher bestimmt. Demgemäß ist der Geist in einem andern Sinne Subjekt der Form, wie die Materie. Dort hat die Form den Charakter der Allgemeinheit, hier ist sie individualisiert [1]; dort geht die Aufnahme der Form ohne lokale Bewegung vor sich, hier ist sie an eine Bewegung gebunden [2]; dort ist die Form Erkenntnisprinzip, hier ist sie Seinsprinzip [3].

Diese wenigen Angaben lassen bereits genugsam erkennen, wodurch Thomas abgehalten wird, dem jüdischen Philosophen beizustimmen. Es ist die aristotelische Denkweise, die er dem Neuplatonismus entgegenstellt.

2.

Eine eigene Besprechung erheischt die Schrift *De substantiis separatis*. Thomas holt hier nämlich viel weiter aus als sonst. Er nimmt dieses Mal die Geisterlehre Avencebrol's nicht aus ihrem Zusammenhange heraus, sondern faßt sie in ihrer Stellung innerhalb des Systems ins Auge. Außerdem bilden die Erörterungen, auf die es hier ankommt, ein so einheitliches Ganzes, daß es nicht anginge, sie in verschiedene Partien auseinander zu legen.

Der Verfasser hat sich mit der in Frage stehenden Abhandlung die Aufgabe gestellt, einige Punkte seiner Engellehre gegenüber anderweitigen Anschauungen zu rechtfertigen. Er beginnt mit einem historischen Exkurs, worin er die Hauptstadien hervorhebt, welche die Entwicklung der Geisterlehre in der antiken Philosophie durchgemacht hat [4]. Die alten Naturphilosophen

---

[1]) II. Sent. d. 3. q. 1. a. 1.
[2]) De anima (Quaest. disp.) a. 6.
[3]) Summa theol. a. a. O. ad 2.
[4]) c. 1.

handeln nur von der sichtbaren Welt; von dem Dasein geistiger Wesen wissen sie noch nichts. Sie haben es noch nicht zum Begriffe einer transcendenten Gottheit gebracht, sondern indentificieren sie mit der Urmaterie. Anaxagoras aus Klazomenä ist der Erste, bei dem der Dualismus von Körper und Geist zum Durchbruch gelangt. Er nimmt einen Geist an, der die Materie zwar nicht erschaffen, wohl aber geordnet und aus ihr die Welt gebildet hat [1]. Um einen weiteren Schritt sind Plato und Aristoteles der Wahrheit näher gekommen, sofern sie neben dem höchsten Geistwesen eine untergeordnete Geisterwelt anerkennen [2]. Obschon beide im einzelnen vielfach von einander abweichen, so treffen sie doch, wie Thomas meint, in folgenden Punkten zusammen [3].

1) Alle endlichen Geister leiten ihr Dasein unmittelbar vom höchsten Wesen her [4].

2) Sie sind nicht aus Materie und Form zusammengesetzt [5].

---

[1] Neuestens hierüber Dentler, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. XI. 1898. S. 52—64. 166—181. 305—313.

[2] c. 1—2.

[3] c. 3.

[4] Hier ist Thomas zunächst im Irrtume, soweit Plato in Frage kommt. Der platonische Gott ist mit der Idee des Guten identisch und keineswegs Urheber der übrigen Ideen; sämtliche Ideen sind vielmehr unentstanden. S. Zeller, Philosophie der Griechen. II, 1. 4. Aufl. Leipzig 1889. S. 665 ff. 694. 711. Aber auch von Aristoteles kann nicht behauptet werden, daß er seinen Gott als Urheber der Geisterwelt erklärt; Zeller, a. a. O. II, 2. 3. Aufl. Leipzig 1879. S. 375. 379. Elser, Die Lehre des Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster i. W. 1893. S. 167. 175. 212. Anders allerdings Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 198 ff. 234 ff. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien 1882. S. 120 ff. In etwas abgeschwächter Form vertritt den Standpunkt Brentano's auch Rolfes, Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen. Berlin 1892. S. 78 ff. 89 ff.

[5] Die Behauptung bedarf, soweit sie Plato betrifft, einer Einschränkung. Zunächst steht fest, daß Aristoteles den platonischen Ideen eine Zusammensetzung aus Materie und Form zuschreibt. Zeller, a. a. O. II, 1. S. 947 f. Sitzungsberichte der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaftten zu Berlin. Jahrg. 1887, Bd. I. S. 198. Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosopbie. S. 198 f. Es muß ferner anerkannt werden, daß diese Auffassung des Aristoteles in den Werken Plato's eine

3) Sie sind der göttlichen Vorsehung unterstellt [1]).

Damit hat Thomas zugleich seinen eigenen Standpunkt fixiert; die aufgeführten Thesen sollen in dieser Schrift verteidigt werden. Thomas beabsichtigt also nicht eine vollständige und systematische Darstellung seiner Engellehre. Es handelt sich hier vielmehr um eine Streitschrift, in der nur einzelne Punkte herausgegriffen und mit Rücksicht auf gewisse Gegner einer eigenen Behandlung unterzogen werden. Die Anschauungen, die Thomas bekämpft, entstammen größtenteils einer gemeinsamen Quelle, nämlich der arabischen Philosophie. So richtet sich die erste These gegen die emanatistische Auffassung, wonach nur das erste endliche Wesen unmittelbar aus Gott entsteht. Mit dem zweiten Satze wendet sich Thomas gegen Avencebrol. An dritter Stelle polemisiert er gegen den Versuch, die göttliche Vorsehung auf das Allgemeine einzuschränken, also hauptsächlich gegen Averroes [2]). Die Schrift ist somit ein unmittelbarer Ausfluß aus den konkreten Zeitverhältnissen des 13. Jahrhunderts, eine Probe aus dem Kampfe, der gegen die arabischen Einflüsse unternommen wurde. Avencebrol ist, wie gerade hier zu Tage tritt, an jenen Einflüssen in hervorragender Weise beteiligt. Thomas schlägt offenbar seine Bedeutung ziemlich hoch an, da er sich gegen ihn in erster Linie wendet und zwar mit viel größerer Ausführlichkeit als gegen jeden anderen Autor.

Zunächst ist der Darstellung der Avencebrol'schen Lehre ein eigenes Kapitel gewidmet [3]). Als Grundirrtum des jüdischen Philosophen bezeichnet Thomas abermals die Verwechslung von

---

gewisse Grundlage besitzt. Plato spricht auch mit Bezug auf die Ideen von einem Unbegrenzten und behauptet, daß alles Seiende eine Grenze und ein Unbegrenztes habe. Zeller, a. a. O. II, 1. S. 753.

[1]) Es ist nicht richtig, daß Aristoteles den Vorsehungsgedanken im vollen Sinne erfaßt und durchgeführt hat. Zeller, a. a. O. II, 2. S. 372. Elser, a. a. O. S. 139. 152 f. 212. Anders wiederum Rolfes, a. a. O. S. 125 ff. Dagegen vermag ich dessen Ansicht bei Brentano, Psychologie des Aristoteles. S. 235 ff. mit Elser, a. a. O. S. 117 nicht zu finden.

[2]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Mainz 1865. S. 108 f.

[3]) c. 5.

sachlichen und begrifflichen Verhältnissen [1]. Eine falsche Voraussetzung findet er außerdem darin, daß der Begriff Potenz auf alle Seinsklassen im gleichen Sinne angewendet wird [2]. Auf diese beiden Grundlagen gestützt, geht Avencebrol der Reihe nach alle Klassen der Dinge in analytischer Weise durch, um die Allgemeinheit der Materie Schritt für Schritt nachzuweisen [3].

Die letztere Bemerkung läßt bereits erkennen, daß der Scholastiker in den *Fons vitae* Einsicht gewonnen hat. Avencebrol geht ja in der That vom Kompositum aus, um den Beweis für seine These durch ein analytisches Verfahren zu erbringen. Im Anschluß daran gibt Thomas die Ausführungen im Avencebrol'schen Werke folgendermaßen wieder.

Zuerst zieht Avencebrol die künstlichen Dinge in Betracht und findet, daß an ihnen ein materieller und ein formeller Bestandteil zu unterscheiden sei; jener ist das Naturding, z. B. das Holz oder Eisen, aus dem der Gegenstand gefertigt ist, dieser die künstliche Form. Beide verhalten sich wie Potenz und Akt. Die Naturdinge sodann entstehen aus den vier Elementen. Letztere sind deshalb die Materie derselben und verhalten sich zu den neuen Formen ebenfalls wie die Potenz zum Akt. Die nämliche Zusammensetzung besteht auch innerhalb der Elemente. Sie haben etwas Gemeinsames, nämlich das Körpersein, und etwas Unterscheidendes, die einander entgegengesetzten Qualitäten. Das Körpersein ist die Materie der Elemente und wird allgemeine körperliche Materie genannt, die entgegengesetzten Qualitäten sind die Formen. Weil ferner die Himmelskörper mit den elementaren Körpern zwar im Körpersein übereinkommen, sich aber insofern von ihnen unterscheiden, als sie nicht für entgegengesetzte Qualitäten zugänglich sind, so muß es auch eine Materie der Himmelskörper geben. So statuiert Avencebrol eine vierfache Körpermaterie [4].

Damit hat Thomas genau jene Klassen aufgeführt, in die

---

[1]) S. oben.

[2]) S. oben.

[3]) Quibus duabus positionibus innixus quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias. c. 5.

[4]) Vgl. F. v. I, 14—17.

bei Avencebrol die Körperwelt eingeteilt ist, auffallender Weise jedoch in etwas veränderter Reihenfolge. Wenn er nämlich schreibt: Primo inspexit in artificialibus, so ist diese Angabe in Bezug auf den Text, in dem uns das Werk Avencebrol's nunmehr vorliegt, nicht richtig. Daselbst bilden nicht die künstlichen sondern die natürlichen Dinge den Ausgangspunkt [1]). An jener Stelle, wo das Resultat der Untersuchung zusammengefaßt wird [2]), stehen allerdings die künstlichen Dinge voraus. Jedoch ist kaum anzunehmen, daß Thomas diese Stelle im Auge hat; denn das inspexit bedeutet nicht eine abschließende Zusammenfassung der behandelten Punkte, sondern die eigentliche Untersuchung derselben. Vielleicht hat Thomas ein kurz vorher vorkommendes Beispiel (I. 12, p. 15, 25: Aspice inaures [3]), armillas, monilia quae sunt facta ex auro etc.) mit jener Ausführung verbunden und ist so zu jener Umstellung gekommen. Jedenfalls wird die von ihm gewählte Anordnung vom analýtischen Charakter der Untersuchung gefordert.

Eine Erweiterung oder vielmehr selbständige, jedoch objektive Erklärung der Gedanken des von ihm bekämpften Philosophen erlaubt sich Thomas, wenn er ihm die Lehre zuschreibt, daß in den künstlichen Dingen das Naturding als materieller, die künstliche Form als formeller Bestandteil gelten müsse. Avencebrol lehrt zwar, daß die künstlichen Dinge aus Materie und Form bestehen, ohne sich jedoch hierüber näher auszusprechen und beide Bestandteile namhaft zu machen. Thomas nimmt diese Ergänzung, wie es scheint, auf Grund der Analogie mit den natürlichen Dingen vor. Den natürlichen Dingen liegen die Elemente, den künstlichen die natürlichen zu grunde; wie dort die Elemente, so müssen deshalb hier die natürlichen Dinge als Materie angesehen werden.

Thomas fährt dann in seinem Berichte also fort:

Da ferner jeder Körper eine dreifach ausgedehnte Substanz

---

[1]) I 14, p. 17, 7.

[2]) I 17, p. 21, 20.

[3]) Zu lesen ist *inaures* (Ohrgehänge), nicht in aureas; vgl. Albino Nagy, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche, V. Roma 1896, p. 159.

ist, so erklärt Avencebrol die dreifache Ausdehnung als Form, die Substanz, die der Ausdehnung und den übrigen Accidentien zu grunde liegt, als Materie. Die Substanz der neun Kategorien, wie er sie nennt, ist zugleich die erste geistige Materie [1]). Wie dann Avencebrol an der allgemeinen Körpermaterie eine obere und eine untere unterscheidet, nämlich die Materie der Himmelskörper und jene der Elemente, so zerlegt er auch die Substanz in zwei Teile, einen oberen und einen unteren; jener ist ohne Ausdehnung und geistige Substanz, dieser ist ausgedehnt und Materie der Körperwelt.

Nach dieser Darstellung des Aquinaten bilden Geist und Körper im Grunde eine einzige Substanz. In Wirklichkeit erklärt sich Avencebrol im zweiten Traktate seines Werkes, auf den Thomas Bezug nimmt, für das Gegenteil [2]) und begründet diesen Standpunkt damit, daß beide verschiedene Formen haben [3]). Avencebrol fußt hier auf dem Gedanken, daß verschiedenen Formen verschiedene Materien entsprechen. Allein eine andere Voraussetzung, nämlich die Vermengung von sachlichen und begrifflichen Verhältnissen, treibt zur entgegengesetzten Konsequenz, die der mittelalterliche Neuplatoniker sonst auch gezogen hat [4]). Daß Thomas nur die letztere Version wiedergibt, erklärt sich vielleicht daraus, daß dieselbe dem Gesamtcharakter des Systems näher steht.

Über Avencebrol's Argumente für die Materialität der Geister referiert Thomas folgendermaßen:

1. Bestehen die Geister nicht aus Materie und Form, so ist eine Vielheit oder Verschiedenheit solcher Wesen undenkbar. Denn unter jener Voraussetzung sind sie entweder bloß Materie oder bloß Form, in keinem Falle aber ist eine Mehrheit möglich. Die Materie an sich ist eine ungeteilte Einheit, die den

---

[1]) Vgl. F. v. II, 1—2. Wie Thomas an einer anderen Stelle bemerkt, betrachtet Avencebrol die Substanz der Kategorien zugleich als Schlüssel zur Erkenntnis der Geisterwelt. De spirit. creat. a. 1. ad 9. Vgl. F. v. II 6, p. 35, 14.

[2]) II 24, p. 68, 16.

[3]) II 24, p. 68, 16.

[4]) I 6, p. 8, 17. IV 8, p. 228, 19.

Grund der Teilung in der Form hat [1]). Aber auch die Form allein kann eine Mehrheit geistiger Wesen nicht begründen. Wenn sich nämlich die geistigen Substanzen durch verschiedene Grade der Vollkommenheit von einander unterscheiden sollen, müssen sie Träger der Vollkommenheiten sein; darin aber liegt ein wesentliches Merkmal der Materie [2]).

Im *Fons vitae* ist dieser Beweis zwar der Sache nach, jedoch nicht in streng syllogistischer Form enthalten. Der Obersatz: Bestehen die Geister nicht aus Materie und Form, so sind sie entweder bloß Materie oder bloß Form, — ist dort nicht ausgesprochen, sondern vorausgesetzt [3]). Wenn ferner Avencebrol an der betreffenden Stelle lehrt, daß die Form Princip der Vielheit und Verschiedenheit sei, so behauptet er dies an anderen Stellen von der Materie [4]). Im Übrigen läßt die Vergleichung der beiden Texte die Abhängigkeit des einen vom anderen kaum als zweifelhaft erscheinen.

2. Der Begriff Geist liegt außerhalb des Begriffes Körper. Geist und Körper haben deshalb einerseits etwas Unterscheidendes, andererseits etwas Gemeinsames, nämlich das Substanzsein. Wie nun die Substanz im Körper Materie und Subjekt der Körperlichkeit ist, so ist sie im Geiste Materie und Subjekt der Geistigkeit [5]). Je nachdem sie an der Form der Geistigkeit einen größeren oder geringeren Anteil hat, ist sie mehr oder

---

[1]) Vgl. F. v. IV 1, p. 212, 7. 20. V 30, p. 311, 3.

[2]) Si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur quod substantia spiritualis sit subiectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae. c. 5. Vgl. M. Si sic essent diversae in perfectione et imperfectione, deberet hic esse sustinens aliquid perfectionem et sustinens imperfectionem. D. Sustinens perfectionem forma est, et sustinens imperfectionem forma similiter. M. Ergo formae iam sunt materiae, quia sunt sustinentes. F. v. IV 1, p. 213, 8.

[3]) IV, 1.

[4]) Non accidit eis diversitas nisi propter materiam. IV 2, p. 215, 13. Vgl. IV 11, p. 236, 20. IV 14, p. 242, 10.

[5]) Intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis . . . . Ergo sicut in substantia corporali substantia est tamquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem. c. 5. Vgl. Debet ut intellectus spiritualitatis sit praeter intellectum corporeitatis, et debet ut hic intellectus sustineatur in alio a se describente illam. F. v. IV 2, p. 213, 23.

minder vollkommen, wie auch die Luft um so mehr Helligkeit besitzt, je feiner sie ist.

Avencebrol hat von dieser Beweisführung nur die beiden Gedanken, daß der Körperbegriff außerhalb des Geistbegriffes liege, und daß die Geistigkeit ein Subjekt haben müsse. Die Übereinstimmung zwischen Original und Bericht dehnt sich hierbei wieder bis auf den Wortlaut aus. Dagegen findet sich die Vervollständigung zum kompleten Argument, das eigentlich begründende Element, nämlich der Hinweis auf die Analogie mit dem Körper, nur bei Thomas. Wenn der Scholastiker daran den Gedanken reiht, daß die Materie um so höher stehe, je größer ihr Anteil an der Form sei [1], so verkehrt er damit den Sinn der Worte Avencebrol's ins Gegenteil. Dort ist nicht die Form, sondern die Materie als das Primäre und Maßgebende hingestellt. Je nachdem die Materie mehr oder minder vollkommen ist, erscheint die Form in ihr auf verschiedenen Stufen der Vollkommenheit, wie auch ein und dasselbe Licht um so heller leuchtet, je feiner die Luft ist, die es durchdringt [2]. Dies ist der Gedanke Avencebrol's, der übrigens von ihm mit obiger Beweisführung nicht in Zusammenhang gebracht ist.

3. Im Sein treffen Geist und Körper als in einem gemeinsamen Elemente zusammen. Was immer in der körperlichen Substanz an das Sein geknüpft ist, muß daher auch in der geistigen mit ihm verbunden sein. Nun besteht in der Körperwelt eine dreifache Gliederung. Man unterscheidet einen dichten, nämlich den elementaren Körper, einen feinen, den Himmelskörper, außerdem Materie und Form. Ebenso muß es in der

---

[1]) Secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores, sicut et aër quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate. c. 5.

[2]) Quod debes imaginari de formis spiritualibus, hoc est, scilicet quod omnes sunt una forma, et quod non est diversitas in illis ex se ipsis; quia spirituales sunt pure, et non accidit eis diversitas nisi propter materiam quae eas sustinet, quia si fuerit proxima perfectionis, erit subtilis, et forma quae sustinetur in ea erit in fine simplicitatis et spiritualitatis, et e contrario. et pone exemplum huius lumen solis; quia hoc lumen in se est unum, et si obviaverit ei aër subtilis, clarus, penetrabit eum et apparebit alio diverso modo quam in aëre spisso, non claro. similiter dicendum est de forma. IV 2, p. 215, 11.

Geisterwelt eine niedere Substanz geben, d. i. eine solche, die sich mit der Körperwelt verbindet, ferner eine höhere, die zu keinem Körper in Beziehung tritt; zuletzt Materie und Form, die Bestandteile der geistigen Substanz [1]).

Auch hier stimmt der Bericht mit der Vorlage zum Teil wörtlich überein, während er sich andererseits von ihr erheblich entfernt. Avencebrol will in der That in eigentümlicher Weise aus einer in der Körperwelt bestehenden, angeblich dreifachen Gliederung, die ihm durch die Verschiedenheit zwischen einem dichten und feinen Körper und durch das Vorhandensein von Materie und Form gegeben erscheint, einen entsprechenden Schluß auf die Geisterwelt ziehen. Ohne Zweifel mit Recht bezeichnet Thomas erklärend als dichten Körper den irdischen, als feinen den überirdischen. Nicht so einfach liegt die Sache hinsichtlich der niederen und höheren Geistsubstanz, wie sie Thomas dem Verfasser der „Lebensquelle“ zuschreibt. Dieser unterscheidet beide insofern, als er die eine unmittelbar an die Körperwelt anreiht, der anderen aber einen höheren Grad von Geistigkeit zuerkennt. Hiervon weicht die Darstellung des hl. Thomas dadurch ab, daß dort von einer Geistsubstanz die Rede ist, die mit der Körperwelt eine Verbindung eingeht. Im Übrigen ist der Sinn der Worte Avencebrol's keineswegs klar. Es fragt sich, welches die beiden Substanzen sind, die sich wie

---

[1]) Esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus tam superioribus quam inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo, scilicet corpus spissum, quod est corpus elementorum; et corpus subtile, quod est corpus caeleste; et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae coniungitur corpori; et superior, quae non est coniuncta corpori; et iterum materia et forma, ex quibus substantia spiritualis componitur. c. 5. Vgl. Inferius est ex superiori et est exemplum eius; quia si inferius fuerit ex superiori, debet ut ordo substantiarum corporalium sit ad instar ordinis substantiarum spiritualium; quia sicut substantia corporalis ordinata est tribus ordinibus, hoc est corpore spisso, et corpore subtili, et materia et forma ex quibus constant: similiter etiam substantia spiritualis disposita est tribus ordinibus; primo eorum substantia spirituali quae sequitur substantiam corporalem, deinde substantia spirituali quae est spiritualior illa, deinde materia et forma ex quibus composita sunt. F. v. IV 4, p. 217, 15.

Niederes und Höheres verhalten. Der Begriff „niedere Geistsubstanz“ dürfte sich am leichtesten auf die Natur anwenden lassen, da dieselbe unmittelbar über der Körperwelt steht (sequitur substantiam corporalem). Allein der Begriff „höhere Geistsubstanz“ würde dann eine Mehrheit von substantiellen Wesen umfassen, ein Umstand, der gegen eine solche Erklärung spricht, da er die Berechtigung einer Zweiteilung in Frage stellt.

Eine unleugbare Abweichung der historischen Darlegung von den Gedanken Avencebrol's liegt ferner darin, daß Thomas dem Argumente eine ganz andere Voraussetzung zu grunde legt. Avencebrol geht nicht von der Gemeinsamkeit des Seinsbegriffes aus, sondern von der Annahme, daß die körperliche Welt ein Nachbild der geistigen ist. Wie kommt aber Thomas dazu, in die Beweisführung einen ganz fremden Gedanken hineinzutragen? Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, daß sich die Ergänzungen oder Änderungen, die Thomas vornimmt, in der Regel aus der Vorlage selbst hinlänglich erklären lassen. Von vornherein vermutet man daher, daß seine Darstellung auch in diesem Falle im *Fons vitae* selbst eine gewisse Unterlage habe, und diese Vermutung scheint sich zu bestätigen. Unmittelbar an das Argument reiht nämlich der Schüler folgende, nicht leicht verständliche Aufforderung an: Patefac mihi quod superius habet esse in inferiori [1]). Der Lehrer erwidert darauf: Signum quod omnes substantiae et formae spirituales, scililet essentiae earum et actiones, habent esse in substantiis corporalibus, hoc est, quod omne quod est commune proprietatibus rerum invenitur in eis [2]). Man vergleiche hiemit die Worte des Aquinaten: Esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus, und es gewinnt doch wohl den Anschein, daß ihnen jene Stelle des *Fons vitae* zu grunde liegt.

4. Das Geschöpf muß vom Schöpfer verschieden sein. Der Schöpfer ist aber einfach; folglich muß das Geschöpf zusammengesetzt sein, also aus Materie und Form bestehen, da ein Ding

---

[1]) IV 4, p. 217, 25.

[2]) IV 4, p. 218, 1.

weder aus zwei Materien noch aus zwei Formen zusammengesetzt sein kann [1]).

An den Text Avencebrol's lehnt sich hier Thomas insofern an, als er nach dessen Vorgang mit dem Worte *unus* den Begriff *einfach* verbindet. Gundissalin hatte dies ebenfalls gethan [2]).

5. Jede erschaffene Geistsubstanz ist begrenzt. Das Princip der Begrenztheit ist aber die Form; denn ein Sein, dem die Form fehlt, ist unbegrenzt. Folglich ist die geistige Substanz aus Materie und Form zusammengesetzt [3]).

Diese Mitteilungen zeigen zur Genüge, daß Thomas die Lehre des jüdischen Philosophen näher kennen gelernt hat. Sie lassen keinen Zweifel darüber bestehen, daß ihm die Einteilung und der Gedankengang des *Fons vitae* bekannt war. Der Scholastiker referiert zunächst über den ersten Traktat, in welchem der Verfasser die verschiedenen Klassen der sinnlichen Wesen analysiert. Darauf entnimmt er dem zweiten Traktat die Bemerkungen über die allgemeine Körpermaterie. Den dritten Traktat übergeht Thomas, da derselbe vom Dasein geistiger Substanzen handelt und deshalb dem Zwecke seiner Schrift ferne steht. Im vierten dagegen findet er die Beweise für die Materialität der Geister. Hiebei ist beachtenswert, daß der Bericht auch in-

---

[1]) Omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus: quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis. c. 5. Vgl. Creator omnium debet esse unus tantum, et creatum debet esse diversum ab eo. unde si creatum esset materia tantum aut forma tantum, assimilaretur uni, et non esset medium inter illa, quia duo sunt post unum. F. v. IV 6, p. 222, 25. Vgl. V 24, p. 303, 8. 303, 17.

[2]) S. oben S. 18 Anm. 3.

[3]) Omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae non habet formam per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma. c. 5. Vgl. Intellectus, cum percipit rem, comprehendit eam, et non comprehendit eam, nisi quia finita est apud eum; res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae infinita est non habet formam qua fiat unum et differat ab alia, et ideo essentia aeterna est infinita, quia non habet formam. F. v. IV 6, p. 223, 20.

nerhalb dieses begrenzten Abschnittes in der Aufzählung der Argumente die Reihenfolge Avencebrol's beibehält.

Thomas übt an der Lehre seines Gegners schon teilweise Kritik, wenn er in ihr den Ausfluß bestimmter Grundirrtümer entdeckt. Indes will er den Standpunkt Avencebrol's einer eingehenden und möglichst allseitigen Würdigung unterziehen.

Zunächst bringt er folgende Einwände vor [1]).

Bei Avencebrol ist das Aufsuchen der Materien ein Vordringen vom Niederen zum Höheren. Die Materie ist aber doch ein unvollkommenes Sein; denn Materie und Form verhalten sich wie Potenz und Akt, wie Möglichkeit und Wirklichkeit. Je weiter man in der Forschung nach der Materie voranschreitet, desto mehr nähert man sich dem Nichtsein. Die Methode Avencebrol's ist daher unzulässig.

Thomas stellt sich auf den aristotelischen Standpunkt. Die Materie ist darnach das unvollkommenste Sein, beinahe dem Nichts gleich — ein Begriff, zu dem das Verfahren Avencebrol's allerdings nicht paßt. Der jüdische Philosoph hat eben einen anderen Materiebegriff. In seinen Augen ist die Materie nahezu mit der Substanz und dem Wesen der Dinge identisch [2]), sie ist jenes Sein, das unmittelbar aus dem göttlichen Wesen entsteht, der Wesensgrund und Ausgangspunkt aller endlichen Substanzen. Daneben betont Avencebrol freilich auch den potenziellen Charakter der Materie [3]). Den nämlichen Einwand, den hier Thomas erhebt, hat auch, wie oben erwähnt [4]), Albert vorgebracht.

Thomas zieht dann die ionischen Naturphilosophen zum Vergleiche heran. Auch sie erklärten, wie er meint, das Universum für ein einziges Sein, die Materie für die gemeinsame Substanz aller Dinge [5]). Der Unterschied zwischen ihnen und Avencebrol bestehe bloß darin, daß jene nur eine körperliche Welt kannten und deshalb irgend einen Körper, wie das Feuer,

---

[1]) c. 6.

[2]) F. v. I 10, p. 13, 15. I 12, p. 15, 15.

[3]) V 24, p. 303, 2. V 26, p. 305, 17.

[4]) S. 27.

[5]) Posuerunt quod omnia essent unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam. c. 6.

die Luft u. s. f., als einheitliche Materie betrachteten, während die universelle Materie Avencebrol's über die Körperwelt hinausreicht und geistiger Natur ist.

In Wirklichkeit verhält sich bekanntlich die Sache zum Teil anders. Die alten Naturphilosophen führten allerdings sämtliche Naturdinge auf ein einzelnes Element zurück, lehrten also, daß alle Dinge im Grunde specifisch identisch sind. Daß jedoch das Universum ein einziges Wesen, eine numerische Einheit — „unum ens“ — bilde, behaupten sie nicht. Weiter unten will denn auch Thomas auffallender Weise ihre Lehre in einem von dieser Auffassung wesentlich verschiedenen Sinne verstehen [1]).

Einen weiteren Irrtum Avencebrol's entdeckt der Scholastiker darin, daß die Gattung der Materie, die Differenz der Form gleichgesetzt wird. Avencebrol kennzeichnet den Körper als Materie aller körperlichen, die Substanz als Materie aller substantiellen Wesen [2]). Dadurch werden aber alle Differenzen, die zur Gattung hinzutreten, zu accidentellen Bestimmungen herabgesetzt. Thomas glaubt, daß Avencebrol diese Konsequenz selbst gezogen habe und zwar in dem Ausspruche, daß die Formen an sich Accidentien seien und nur im Hinblick auf das Wesen, in dessen Definition sie enthalten sind, substantiellen Charakter hätten. Jedoch vermag ich nicht, eine solche Äußerung im *Fons vitae* nachzuweisen. Es finden sich zwar Stellen, an denen der Form thatsächlich teils substantieller, teils accidenteller Charakter zugeschrieben wird, aber in anderer Weise, als Thomas angibt. An und für sich, so erklärt Avencebrol, ist die Form substantiell; accidentell jedoch ist sie insofern, als sie der Materie inhäriert [3]). Sonach enthält der Bericht des Aquinaten zum Teil gerade das Umgekehrte dessen, was Avencebrol lehrt.

Sobald aber die Form als Accidens erscheint, ist nach der

---

[1]) S. unten S. 53 f.

[2]) Der Gedanke, daß die Substanz die gemeinsame Materie aller Wesen sei, wird im *Fons vitae* zwar nicht direkt ausgesprochen, ist aber in seiner Lehre unleugbar enthalten. Avencebrol sieht durchweg das gemeinsame Element als Materie an; alle Wesen aber kommen im Begriffe Substanz überein und haben deshalb ein gemeinsames Substanzsein. I 5, p. 8, 11.

[3]) III 36, p. 161, 20. V 22, p. 298, 24.

Ansicht des hl. Thomas die Materie, die ihrem Wesen nach reine Potenz ist, in Wirklichkeit aufgehoben. Auch die Grundsätze der Logik werden dadurch gefährdet. Unter solcher Voraussetzung wäre nur eine Aussage von accidentellen Prädikaten möglich; die Begriffe Gattung, Art und Differenz werden dadurch zerstört [1]). Die Lehre Avencebrol's und der griechischen Naturphilosophen macht außerdem ein Entstehen und Vergehen der Dinge unmöglich und untergräbt dadurch die Grundlagen der Naturphilosophie. Endlich beseitigt der jüdische Denker mit seiner Lehre die Fundamente der Philosophie überhaupt, da er sowohl die Einheit und das Sein des Individuums, wie auch die Verschiedenheit der Dinge von einander zerstört.

Thomas wendet sich bis jetzt gegen die Anschauung, daß die Materie etwas Aktuelles sei. Im Folgenden setzt die Kritik an einem anderen Punkte ein.

Avencebrol muß gemäß seinen Voraussetzungen eine unendliche Reihe von Materien annehmen, so daß er niemals zu einer ersten Materie gelangen kann. Denn in allen Dingen, die etwas Gemeinsames und etwas Besonderes haben, betrachtet er das erstere als Materie, das letztere als Form. Gibt es nun eine erste Materie, so muß die höhere Form einer feineren, die niedere einer gröberen Materie zugeteilt werden [2]). So würde die Geistigkeit eine bessere Materie verlangen, als die Körperlichkeit. Demnach muß diesen beiden Formen eine bereits differenzierte Materie zu grunde liegen. Diese Forderung müßte sich ohne Ende wiederholen. Würde man einmal auf eine durchaus homogene Materie stoßen, so könnte dieselbe nur eine ebenso einheitliche Form in sich aufnehmen; eine Verschiedenheit der Dinge würde auf solche Weise niemals zustande kommen.

Zuletzt wendet sich Thomas gegen den Materiebegriff Avencebrol's noch mit folgenden Erwägungen. Vom Standpunkt der alten Naturphilosophen aus, so räumt er dieses Mal ein [3]),

---

[1]) Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalis praedicationis convertit. c. 6.

[2]) Vgl. F. v. III 18, p. 119, 18. III 34, p. 159, 5. III 55, p. 202, 1. V 16, p. 287, 9.

[3]) S. oben S. 52.

läßt sich eine Vielheit von Wesen erklären, nämlich dann, wenn man verschiedenen Teilen der Materie verschiedene Formen zuteilt. Anders verhält es sich mit einer quantitätslosen Materie. Wenn indessen Avencebrol lehrt, daß dieselbe teils diese, teils jene Form aufnehme, so setzt er damit in der Materie Teile voraus. Thatsächlich läßt sich auch, so behauptet Thomas, eine allen Wesen gemeinsame, ungeteilte Materie nicht aufrecht erhalten. Die Verschiedenheit der Materien wird nicht erst durch die Verschiedenheit der Formen begründet, sondern ist bereits mit der Potenz zu verschiedenen Formen gegeben.

Thomas richtet bisher seine Polemik gegen Avencebrol's Auffassung der Materie, da er hierin die Grundlage für dessen Lehre über das Wesen der Geister erkennt. Zielbewußt will er vorerst die Voraussetzungen beseitigen, um dann gegen die Konsequenzen desto wirksamer ankämpfen zu können. An letzter Stelle hat er noch den Gedanken einer universellen, d. i. einheitlichen Materie abgewiesen. Im Anschluß daran begründet er seine eigene Ansicht bezüglich der Konstitution der geistigen Substanzen [1]), um dann in einem weiteren Kapitel zu den Argumenten Avencebrol's Stellung zu nehmen.

Am ersten Beweise negiert Thomas den Satz, daß es ohne Materie und Form eine Mehrheit von Geistern nicht geben könne. Einmal darf nicht angenommen werden, daß die Materie ohne die Form eine ungeteilte Einheit ist. Sodann ist es unzulässig, jeder Vollkommenheit eine Materie als Subjekt zuweisen zu wollen. Vollkommenheiten sind keineswegs immer von dem Sein, dem sie angehören, real verschieden. Ebenso unzulässig ist es, das Subjekt einer Form allgemein als Materie zu charakterisieren.

Damit ist im Grunde auch das zweite Argument erledigt. Substanz und Geistigkeit, oder Substanz und Körperlichkeit, verhalten sich nicht wie Materie und Form oder wie Subjekt und Accidens, sondern wie Gattung und Differenz. Das Substanzsein ist von der Geistigkeit oder Körperlichkeit nicht real verschieden. Gattung und Differenz werden durch eine und dieselbe Form begründet.

---

[1]) c. 7.

An dritter Stelle führt Thomas den Gedanken aus, daß der Seinsbegriff in den verschiedenen Klassen der Dinge in verschiedener Weise verwirklicht ist.

Zum vierten Argument erklärt er, daß hinsichtlich der geistigen Substanzen auch aus ihrer Verschiedenheit vom höchsten Wesen nicht auf das Vorhandensein von Materie und Form geschlossen werden dürfe. Das Verhältnis zwischen Potenz und Akt ist durch die Immaterialität nicht ausgeschlossen, da der Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein allen endlichen Wesen eigen ist.

Zuletzt entgegnet Thomas, daß die Begrenztheit der endlichen Geistsubstanz darin zu suchen sei, daß deren Sein nicht absoluten Charakter trägt, sondern auf ein bestimmtes Maß eingeschränkt ist.

So beweist gerade diese Abhandlung, daß Thomas in seinen früheren Jahren dem jüdischen Philosophen eine nicht geringe Bedeutung zugesprochen hat. Auf die weitere Gestaltung der Auffassung von der Natur der Geister dürfte sie nicht ohne Einfluß geblieben sein. Für die Dominikanerschule war eine solch entschiedene Stellungnahme seitens ihres angesehensten Lehrers ohne Zweifel maßgebend. Auf Seite der Franziskanerschule dagegen mußte ein Rückschlag erfolgen [1]). Der Umstand, daß Thomas die Annahme einer geistigen Materie von Avencebrol herleitete und so gerade jener Schule, die gegen ihre Rivalin den Vorwurf allzu großer Eingenommenheit für die heidnische Philosophie erhob und das Prädikat der Kirchlichkeit für sich allein in Anspruch nahm [2]), mit Recht vorhalten konnte, daß sie in den Bahnen eines allgemein als Araber geltenden Philosophen wandle, hat jedenfalls dazu beigetragen, daß sich seine scholastischen Gegner von da an desto eifriger mit kirchlichen Autoritäten zu decken suchten.

---

[1]) Vgl. Guttmann, Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum. S. 30.

[2]) S. oben S. 34 f.

II. Die Lehre von einer Mehrheit substantieller Formen.

Der Einfluß Avencebrol's auf die Entwicklung der christlichen Wissenschaft erstreckt sich nach dem Berichte des hl. Thomas nicht blos auf die Geisterlehre, sondern auch auf die Körperlehre. Er betrifft speciell die Frage, ob das körperliche Individuum eine einzige oder mehrere substantielle Formen besitzt. Wie bekannt, handelt es sich auch hier um einen Gegenstand fortgesetzter Kontroversen [1]. Zahlreiche Schriften, die allerdings, wie es scheint, nur zum geringsten Teil erhalten sind, wurden dadurch veranlaßt [2]. Der Streit bezog sich hauptsächlich auf die Lehre vom Menschen und drehte sich darum, ob neben der vernünftigen Seele noch eine andere Form anzunehmen ist. Daß auch dieser Kampf auf den Gegensatz zwischen dem extremen und dem gemäßigten Realismus zurückgeht, wurde bereits angedeutet. Es entspricht der realistischen Denkweise, die Realitäten zu häufen und mehrere Formen anzusetzen. Je gemilderter der Realismus ist, desto mehr wird er zur Annahme einer einzigen Form hinneigen. Indes behält der mehr extreme Realismus während des 13. Jahrhunderts in der vorliegenden Frage die Oberhand. Daß Thomas, der die Einheit der Form vertritt, in der Minderheit war, geht daraus hervor, daß er in Paris vom Bischofe und von der Universität zur Verantwortung gezogen [3] und seine Lehre in Oxford sogar zum wiederholten Male verworfen wurde [4]. Auch die Mitglieder des Dominikaner-

---

[1] Hauréau, De la philosophie scolastique. T. II. p. 247 ff.

[2] Außer Thomas haben Johann von Paris und Ägidius von Lessines die Einheit der Form in eigenen Schriften verteidigt. Auf gegnerischer Seite hat Robert Kilwardby eine Schrift verfaßt. Hauréau, a. a. O. T. II. p. 241 f. 247.

[3] Denifle, Chartularium. T. I. p. 625. 627. 634.

[4] Denifle, a. a. O. T. I. p. 559. 560. Anm. 6. 8. Ehrle, Zeitschrift für kathol. Theologie. Bd. XIII. Innsbruck 1889. S. 178 ff. Hierdurch wird bezeugt, daß die Lehre von den drei Seelen in jener Zeit keineswegs schon erloschen war. Endres irrt deshalb, wenn er meint, daß schon zur Zeit Alexander's von Hales die Einheit der Seele „ausschließlich" gelehrt worden sei. Phil. Jahrb. d. Görresgesellschaft. Bd. I. S. 208. Übrigens reden auch Albert und Thomas, wenn sie jene Lehre bekämpfen, ausdrücklich von zeitgenössischen Gegnern. Albertus M., De anima l. 1. tr. 3. c. 2; l. 3. tr. 5. c. 4. Thomas A., Quaestio de anima a. 11.

ordens traten zum Teil für eine Mehrheit von Formen ein [1]). Noch am Ende des Jahrhunderts charakterisiert John Peckham die Lehre von der Einheit der Form als eine überaus gefährliche Neuerung [2]).

Thomas unternimmt es [3]), den historischen Ursprung der Kontroverse aufzusuchen, und findet, daß er in die Philosophie des Altertums zurückreicht. Der fundamentale Unterschied zwischen platonischer und aristotelischer Philosophie hat nach seiner Auffassung jenen Gegensatz hervorgerufen. Die beiden Schulen stehen in der Frage, ob die Materie unmittelbares Subjekt der vernünftigen Seele sei, auf entgegengesetzten Standpunkten. Die Platoniker teilen dem körperlichen Individuum eine Mehrheit substantieller Formen zu und erklären demgemäß nicht die Materie, sondern das sinnliche Lebensprincip als nächstes Subjekt der Seele. Die Aristoteliker dagegen behaupten, daß im Einzelding nur eine einzige substantielle Form anzunehmen sei. Nach dieser Auffassung wird im Menschen das Menschsein, das animalische und das vegetative Leben, die Körperlichkeit, die Substantialität und das Sein durch ein einziges formelles Princip begründet.

An die Platoniker knüpft, so lehrt Thomas, Avencebrol an. Er statuiert eine allen Substanzen, geistigen wie körperlichen, gemeinsame Materie, mit der sich die universelle Form verbindet. Hiezu kommt in einem Teil der Materie die körperliche, in einem andern die geistige Form [4]). Weiterhin schließen sich der Reihe nach die übrigen Formen an. Der Scholastiker

---

[1]) Denifle, a. a. O. T. I. p. 625. 634. Vgl. 567. Ehrle, a. a. O. S. 189. Auch Erzbischof Robert Kilwardby, der im Jahre 1277 im Einverständnis mit der Universität Oxford die thomistische Lehre verbot, war Dominikaner. Erst um die Wende des Jahrhunderts scheint in dieser Beziehung ein Umschwung eingetreten zu sein. Ehrle, a. a. O.

[2]) Er sagt von der Annahme mehrerer Formen: Tenuit hactenus totus mundus. Ehrle, a. a. O. S. 192. — Hauréau meint, daß jener Realismus nur in Oxford das Übergewicht besessen habe, während auf dem Kontinent der Thomismus herrschend gewesen sei. Histoire de la phil scolastique. T. II, 2. p. 102. Daß letzteres für die in Frage stehende Lehre nicht zutrifft, beweisen die Erfahrungen, die Thomas in Paris machen mußte.

[3]) De spirit. creat. a. 3.

[4]) Vgl. F. v. V 29, p. 310, 8.

bemerkt, daß neben dieser unleugbaren Übereinstimmung zwischen den Platonikern und Avencebrol eine gewisse Verschiedenheit bestehe. Während jene vorgeben, daß die Form notwendig etwas Allgemeines ist, so daß der Formcharakter mit dem Grade der Allgemeinheit gleichen Schritt hält, ist bei Avencebrol die Form um so materieller, je allgemeiner sie ist. Doch läßt sich Thomas hiedurch in der Überzeugung, daß der jüdische Philosoph in den Bahnen der Platoniker wandelt, nicht beirren. Er erklärt den Widerspruch für bloßen Schein und ist der Ansicht, daß beide Teile im Grunde und in der Sache das nämliche lehren. Behaupten ja die Platoniker, daß die Wirkung eines abstrakten Wesens ein um so tiefer liegendes Substrat ist, je allgemeiner und formhafter die Ursache ist. Das höchste jener Wesen, das Gute, ist deshalb die Ursache der ersten Materie, so daß dem ersten aktiven Principe das erste Substrat als Wirkung entspricht. Dazu kommen die Formen nach der Ordnung der abstrakten Wesen; je universeller die Ursache, desto universeller die Wirkung.

Gemäß dieser Darstellung wurzelt die Annahme mehrerer Formen zuletzt in der platonischen Philosophie. Welche Autoren hiebei besonders in Frage kommen, hat Thomas nicht ausgeführt. Er spricht von Platonikern, ohne diesen Begriff näher zu bestimmen. Da jedoch neben der vernünftigen die animalische Seele als weitere Form genannt wird, so läßt sich annehmen, daß hier der Scholastiker an Plato's Lehre von den drei Seelen denkt, umsomehr als er dieselbe auch an einer anderen Stelle in ähnlichem Zusammenhange als Ausgangspunkt wählt [1]). Dagegen bildet die Angabe, daß die erste Materie die Wirkung der universellsten Ursache sei, offenbar eine Reminiscenz an Proklus; dieser ordnet die geistigen Wesen nach der Stufenreihe der allgemeinen Begriffe und ist der Meinung, daß die Universalität der Wirkung zur Universalität der Ursache im geraden Verhältnisse steht. Im Widerspruche mit dem Gesamtcharakter des Neuplatonismus sieht er in der körperlichen Materie nicht den letzten Ausläufer der Entwicklung, sondern das Produkt der

---

[1]) Quaestio de anima a. 11.

intelligiblen Materie und damit ein Werk Gottes [1]. Bei Avencebrol ist die Auffassung, daß die Form desto mehr den Charakter der Materie annimmt, je universeller sie ist, insofern gegeben, als sich die Form je nach dem Grade ihrer Universalität der ersten Materie nähert und dementsprechend Subjekt anderer Formen ist.

Doch können derartige Vergleichungen nicht beweisen, daß einzelne Vertreter der platonischen oder neuplatonischen Philosophie als Urheber der Lehre von mehreren Formen anzusehen sind; es kann sich vielmehr nur darum handeln, im allgemeinen Charakter dieser Philosophie den Keim und den Anfang jener Lehre nachzuweisen. Diesen Sinn scheint denn auch Thomas mit seinen Darlegungen zu verbinden. Er erklärt die Ideenlehre Plato's als die Wurzel der in Frage stehenden Auffassung, ein Urteil, das, richtig verstanden, als zutreffend gelten muß. Seiner Ableitung der platonischen Seelenlehre allerdings kann nicht zugestimmt werden. Ist der Mensch, so folgert Thomas, mehreren Ideen nachgebildet, so muß in ihm eine Mehrheit von Formen vorhanden sein. An und für sich mag dieser Schluß vielleicht nicht aller Berechtigung entbehren; allein der thatsächliche Ursprung der Seelenlehre Plato's ist damit nicht angegeben. Der griechische Denker leitet vielmehr die Dreiheit von Seelen aus den verschiedenen Bethätigungsformen ab [2]. Dagegen kann die Ideenlehre als Quelle für die Annahme einer Mehrheit von Formen angesehen werden, sofern sie der konkrete Ausdruck des extremsten Begriffsrealismus ist. Die extrem realistische Denkweise, die hier zur Geltung kommt und sich von da durch die ganze platonische und neuplatonische Philosophie hindurchzieht, ist der Boden, aus dem jene Lehre erwachsen ist. Sofern Avencebrol diese Denkweise mit dem Neuplatonismus übernommen hat, steht er mit der Annahme

---

[1] Zeller, a. a. O. Bd. III, 2. 3. Aufl. S. 789 ff. Baeumker macht darauf aufmerksam, daß schon Iamblichus die Ansicht des Proklus vertreten zu haben scheint. Das Problem der Materie in der griech. Philosophie. S. 424. Vgl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant. Eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert. Münster 1898 (Beiträge II, 6), S. 142.

[2] Zeller, a. a. O. Bd. II, 1. 4. Aufl. S. 845 ff.

mehrerer substantieller Formen unter dem Einflusse der antiken Philosophie. Im übrigen ist anzuerkennen, daß er den Gedanken selbständig gestaltet und gerade hier seine realistischen Grundsätze bis zu den letzten Konsequenzen durchgeführt hat.

Von Avencebrol aus ist die Lehre von mehreren Formen nach der Darstellung des Aquinaten in die Scholastik übergegangen. Demgemäß nimmt in dieser Frage der jüdische Philosoph gegenüber dem christlichen Mittelalter eine ähnliche Stellung ein wie in der Geisterlehre. Zwar spricht sich Thomas nicht mit solch klaren Worten aus wie dort; immerhin kann über seine Ansicht kein Zweifel obwalten. Die Lehre, daß im körperlichen Individuum mehrere Formen seien, wird von ihm, abgesehen von den „Platonikern“, stets auf Avencebrol zurückgeführt [1]); alle, die sich zu ihr bekennen, werden als Anhänger Avencebrol's bezeichnet [2]). Wie in die Augen springt, wird damit dem jüdischen Philosophen abermals eine weitgehende Bedeutung zuerkannt. Man bedenke, wie sehr jene Anschauung im 13. Jahrhundert verbreitet war, und sein Einfluß erscheint hier größer als in der Lehre über die Geister. Es ist daher von Interesse, zu prüfen, ob und inwieweit die Angaben des hl. Thomas durch anderweitige Zeugnisse, speciell durch den historischen Entwicklungsgang der fraglichen Lehre selbst, bestätigt werden.

Eine Mehrheit von Formen wird bereits von Hugo von St. Victor angenommen. Nach seiner Auffassung hat Gott zunächst eine formlose Materie ins Dasein gesetzt und dieselbe erst in zweiter Linie zu Dingen von bestimmter Beschaffenheit geformt [3]). Jene Formlosigkeit der Urmaterie war jedoch nicht eine absolute, sondern nur eine relative. Die Materie besaß noch keine bestimmte, unterscheidende, wohl aber eine allgemeine, unbestimmte Form. Die endgiltige Formierung

---

[1]) Comment. in libros de anima l. 2. lect. 1. Comment. in libros de gen. et corrupt. l. 1. lect. 10. Quodl. XI. a. 5. De spirit. creat. a. 1 ad 9. a. 3. Daß Avencebrol die ihm zugeteilte Lehre thatsächlich vertritt, geht aus den Angaben über sein System wohl zur Genüge hervor. Vgl. F. v. IV 3, p. 216, 2. V 34, p. 320, 8.

[2]) Circa ordinem formarum est duplex opinio. Una est Avicebron et quorundam sequacium eius. Quodl. XI. a. 5.

[3]) De sacramentis l. 1. p. 1. c. 3.

fand dadurch statt, daß der Schöpfer aus der chaotischen Materie die verschiedenen Arten der Dinge in ihrer Bestimmtheit hervorgehen ließ [1]). Ohne Zweifel liegen diesen Anschauungen die Gedanken Augustin's zu grunde. Bei ihm fand Hugo ausgeführt, daß Gott vorerst eine formlose Materie geschaffen und dann aus ihr die Welt gebildet hat [2]). Auserdem weist auch die Ausdrucksweise unverkennbar auf den Kirchenlehrer hin [3]).

Als Schüler Hugo's bekundet sich wieder Petrus Lombardus [4]).

So stellt sich auch bei dieser Frage heraus, daß die Anschauung, die Thomas von Avencebrol herleitet, bereits in die Scholastik Eingang gefunden hatte, bevor dessen Einwirkung zur Geltung kam. Seine Bedeutung beruht, wie sich zeigen wird, auch hier darin, einer dem christlichen Mittelalter bereits bekannten Lehre einen neuen Rückhalt geboten zu haben.

Hauréau findet die Annahme mehrerer Formen auch bei Gilbert de la Porrée, unterläßt es jedoch, eine hieher gehörige Stelle in den Werken des Scholastikers anzugeben [5]). Indes muß wohl der *Liber sex principiorum* tr. 1. c. 3 [6]) hieher bezogen werden. Die betreffenden Aussprüche lauten aber so unbestimmt, daß es zweifelhaft sein dürfte, ob sie überhaupt im Sinne einer Vielheit substantieller Formen zu deuten sind. Um so weniger läßt sich daraus für den Zweck dieser Abhandlug etwas Sicheres ableiten.

Dagegen läßt sich wohl wieder bei Gundissalin eine Abhängigkeit von Avencebrol konstatieren. Der Scholastiker lehrt,

---

[1]) a. a. O. l. 1. p. 1. c. 4. 7. l. 1. p. 5. c. 5.

[2]) De genesi contra Manichaeos l. 1. c. 7.

[3]) Die Urmaterie bezeichnet Augustin als materia confusa et informis, die Dinge, die aus ihr gebildet werden, als distincta atque formata, und redet in letzterer Beziehung auch von einem pulchrum esse. De gen. cont. Manich. l. 1. c. 5. Confess. l. 13. c. 3. Hugo spricht einerseits von einer materia informis, in confusione et mixtione quadam subsistens, von einer forma confusionis, andererseits von einer pulchra aptaque dispositio et forma, von einer forma dispositionis. a. a. O. l. 1. p. 1. c. 4,

[4]) Sent. l. 2. d. 2. c. 5; d. 12. c. 5.

[5]) Histoire de la philosophie scolastique. T. II, 2. p. 100.

[6]) Die von mir eingesehene Ausgabe erschien 1507 in Leipzig.

daß im Menschen drei Seelen zu unterscheiden seien, und begründet diesen Satz, höchst wahrscheinlich im Anschluß an den *Fons vitae,* mit der Thatsache, das die verschiedenen Bethätigungsformen des Menschen in den verschiedenen Klassen der lebenden Wesen getrennt vorkommen [1]).

Wilhelm von Auvergne nimmt gegenüber einer Mehrheit substantieller Formen einen ablehnenden Standpunkt ein. Seine kritischen Bemerkungen sind jedoch von historischem Interesse. Wenn Wilhelm glaubt, daß die Lehre von drei Seelen, einer vegetativen, sensitiven und vernünftigen, in der arabischen Philosophie vertreten wird [2]), so gilt dies nur, wenn er an Avencebrol denkt [3]). Durch den Umstand, daß er den jüdischen Philosophen für einen Christen erklärt, wird eine derartige Annahme nicht ausgeschlossen, da er ihm gleichwohl die arabische Herkunft nicht streitig machen will [4]). Auch daraus, daß er die Lehre von drei Seelen bekämpft, läßt sich gegen eine solche Annahme kein Einwand entnehmen, da er trotz aller Hochschätzung Avencebrol's auch sonst zuweilen, freilich in äußerst schonender Weise, gegen ihn polemisiert [5]). Wenn endlich Wilhelm den Ausgangspunkt der von ihm bekämpften Lehre in der Ansicht findet, daß aus verschiedenartigen Bethätigungen ebensoviele Formen zu erschließen seien [6]), so trifft dies bei Avencebrol vollständig zu [7]).

Alexander von Hales glaubt, daß im Menschen außer der vernünftigen Seele noch eine sog. Körperform vorhanden sei [8]); doch fehlt jede nähere Erläuterung oder Begründung.

Johannes von Rupella übergeht die Frage, ob die in-

---

[1]) Löwenthal, Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Compendium. S. 32 f. Vgl. F. v. III 46, p. 182, 3.

[2]) Baumgartner, Die Erkenntnistheorie des Wilhelm von Auvergne. Münster 1893 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II, 1). S. 14.

[3]) F. v. IV 3, p. 216, 2. V 20, p. 295, 13. V 34, p. 320, 10.

[4]) De univ. p. 1. c. 26.

[5]) Guttmann, Ibn Gabirol. S. 56 f.

[6]) De anima c. 4. p. 1.

[7]) F. v. III 46, p. 181, 14.

[8]) Summa theol. p. 2. q. 63. m. 1.

tellektuelle Seele die einzige Form sei oder nicht. Indes drücken seine Worte unzweideutig aus, daß sich die Seele nicht mit der reinen Materie sondern mit einem kompleten Körper vereinigt [1]). Damit verbindet sich noch ein anderes Moment. Johannes spricht sich sehr entschieden für die Einheit der Seele aus [2]). Gleichwohl ist die platonische Unterscheidung von drei Seelen nicht völlig verschwunden. Johannes redet nämlich von mehreren Medien, welche die Vereinigung von Seele und Leib vermitteln sollen, und unterscheidet je zwei auf Seite der Seele und auf Seite des Leibes. Als die beiden ersteren bezeichnet er nun die „vegetative und die sensitive Natur“. Beide sollen einfach und unkörperlich sein [3]).

Bonaventura spricht sich nirgends offen für eine Mehrheit der Formen aus, wenn auch dieser Gedanke in manchen Äußerungen mehr oder minder versteckt enthalten sein mag [4]). Bezüglich des Menschen, schließt er außer der intellektuellen Seele jede weitere Form sogar direkt aus [5]).

Wilhelm von Lamarre nimmt für den Menschen drei Formen in Anspruch [6]). Eine Nachwirkung Avencebrol's läßt sich jedoch nicht feststellen; vielmehr sind für ihn auch hier hauptsächlich theologische Gesichtspunkte maßgebend.

Richard von Middletown behauptet, daß im Menschen neben der vernünftigen Seele noch eine inkomplete Körperform anzunehmen sei. Die Argumente sind zwar bei ihm, im Gegensatz zu Wilhelm von Lamarre, vorwiegend philosophischer Natur, ohne jedoch an Avencebrol zu erinnern [7]).

Albertus Magnus will scheinbar die Einheit der Form aufrechterhalten und deshalb nicht zugeben, daß die substantiellen Formen der Elemente im zusammengesetzten Körper

---

[1]) Domenichelli, La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochelle. c. 35—37.

[2]) a. a. O. c. 24.

[3]) a. a. O. c. 37.

[4]) Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. S. 42 ff.

[5]) a. a. O. S. 60 f.

[6]) Defensorium, p. 181 ff.

[7]) II. Sent. d. 17. q. 5.

unversehrt bleiben. Da aber gleichwohl die Eigenthümlichkeiten der Elemente auch in der Mischung noch zur Geltung kommen, so kann er sich auch nicht zur Ansicht verstehen, daß die elementaren Formen vollständig verschwinden. Albert hält deshalb dafür, daß schon der elementare Körper zwei Formen hat, nämlich eine allgemeine Substanzform und eine zweite als Princip der bestimmten Beschaffenheit und Thätigkeit [1]). Während die erstere in der Mischung ihr Sein bewahrt, geht die letztere unter.

In einer hievon zum Teil abweichenden Weise legt Albert seinen Standpunkt an einer anderen Stelle des nämlichen Werkes dar [2]). Er unterscheidet hier an den elementaren Körpern nicht zwei Formen sondern ein zweifaches Sein. Das erstere soll durch die „ersten substantiellen Formen", das zweite, wie es scheint, durch accidentelle Bestimmungen begründet sein; jenes geht in den zusammengesetzten Körper über, dieses nicht. Die Elemente behalten in der Mischung ein unbestimmtes, allgemeines Sein und bilden in ihrer Vereinigung die Potenz, aus der die neue Form entsteht. Die Materie des zusammengesezten Körpers ist daher eine andere als jene der Elemente. Das Axiom, daß jedes Individuum nur eine einzige substantielle Form besitzt, behält seine Giltigkeit, wenn man die Form als letzte und unterscheidende Seinsbestimmung auffaßt. Es soll nämlich nicht ausgeschlossen sein, daß andere, unbestimmte Formen als Potenz der letzteren und eigentlichen Form vorhanden sind. Wenn dann die Frage aufgeworfen wird, ob substantielle Formen einer Steigerung der Verminderung fähig sind, so ist dies bezüglich jener Formen, welche letzte Vollkommenheiten sind, und deshalb keine Verbindung eingehen können, zuzugeben, jedoch hinsichtlich der elementaren Formen, die ihrer Natur nach zur Mischung in Beziehung stehen, in Abrede zu stellen. Gerade deshalb sind die elementaren Formen befähigt, höhere Formen aufzunehmen, weil sie eine Veränderung erleiden können.

---

[1]) Elementorum formae duplices sunt, sc. primae et secundae. Primae quidem sunt, a quibus est esse elementi substantiale sine contrarietate; et secundae sunt, a quibus est esse elementi et actio. De caelo et mundo l. 3. tr. 2. c. 1.

[2]) a. a. O. l. 3. tr. 2. c. 8.

Diese beiden Darstellungen kommen in der Annahme überein, daß die Elemente, wenn sie sich zu einem neuen Körper verbinden, nicht auf die reine Materie reduciert werden. Die Einheit der Form ist damit in Wirklichkeit preisgegeben. Ein weiteres gemeinsames Element bilden die Substanzformen, die, wie es scheint, ein reines, nicht näher bestimmtes Substanzsein begründen sollen. Damit spricht dann Albert offenbar einen Gedanken aus, der in der Lehre des jüdischen Philosophen unleugbar enthalten ist [1]), wenn er auch nur ausnahmsweise ausdrücklich ausgesprochen wird [2]). Die Vermutung, daß daselbst auch die Quelle zu suchen ist, liegt nahe. Vielleicht verdient auch Beachtung, daß Albert der Substanzform die Gegensätzlichkeit (contrarietas) gegenüberstellt, eine Bezeichnung, die er auch in der Darstellung der Philosophie Avencebrol's gebraucht [3]).

Die Lehre von mehreren Seelen weist der Scholastiker ab und bemerkt, daß sie bei Peripatetikern niemals Aufnahme gefunden habe. Trotzdem will er allem Anscheine nach im Menschen die substantiellen Formen vermehren, da er neben den übrigen auch eine Fleischform anerkennen will [4]).

Von Bedeutung ist, was Heinrich von Gent zum Gegenstande mitteilt [5]). Er will im Menschen zwei Formen, in allen übrigen materiellen Wesen nur eine einzige zugeben [6]). Hiebei verbreitet er sich, was den letzteren Punkt anbelangt, ausführlich über die entgegengesetzte Meinung und klassificiert die Gründe, die man zu ihren Gunsten anzuführen pflegt. Darnach wird die substantielle Form bei solchen Beweisführungen unter einem dreifachen Gesichtspunkte aufgefaßt, nämlich als Princip der Beschaffenheit, der Thätigkeit und der Erkennbarkeit. In ersterer Beziehung wird aus dem Vorhandensein mehrerer Seins-

---

[1]) S. oben S. 6. Wenn der mittelalterliche Neuplatoniker soviele Formen annimmt, als sich Gattungsbegriffe und specifische Differenzen aufzählen lassen, so muß er auch für das Substanzsein eine eigene Form ansetzen.

[2]) V 20, p. 295, 26. 296, 1.

[3]) S. oben S. 27.

[4]) De caelo et mundo I. 3. tr. 2. c. 1.

[5]) Quodl. IV. q. 8. Ausgabe: Venedig 1613.

[6]) Vgl. Maurice De Wulf, Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liége. Louvain u. Paris 1895. p. 100.

bestimmungen, als da sind Substantialität, Körperlichkeit u. s. f., eine entsprechende Anzahl von Formen erschlossen. Sodann ist man gewohnt, verschiedene Bethätigungsweisen als Zeichen verschiedener Formen anzusehen. An dritter Stelle dient die Mehrheit von Begriffen dem Beweisverfahren als Ausgangspunkt. Auf Grund der allgemeinen Form ist das Ding für den abstrahierenden Verstand erkennbar. Verschiedene abstrakte Begriffe von einem Dinge müssen deshalb von verschiedenen Formen herrühren.

Es wäre überflüssig, die Übereinstimmung dieser Argumente mit denjenigen Avencebrol's näher darthun zu wollen. Daß gerade er verschiedene Vollkommenheiten als ebensoviele Formen betrachtet, daß sich bei ihm die Zahl der Formen nach jener der Bethätigungsweisen und der abstrakten Begriffe richtet, ist aus dem Bisherigen hinlänglich bekannt. Die Ausführungen Heinrich's von Gent müssen daher als Beweis gelten, daß Avencebrol in der Frage einen durchgreifenden Einfluß gewonnen hat. Daß die Gedanken des jüdischen Philosophen im Laufe der Zeit allerlei Zuthaten erhielten und Umbildungen erfuhren, ist begreiflich.

An letzter Stelle sei noch auf den Standpunkt des Duns Scotus hingewiesen. Er war allerdings nicht mehr Zeitgenosse des Aquinaten und konnte insofern auf dessen historisches Urteil keinen Einfluß mehr gewinnen [1]. Immerhin bietet die Kenntnis seiner Lehre einen Anhaltspunkt, um die Bedeutung Avencebrol's und damit die Darstellung des hl. Thomas zu beurteilen. Daß Scotus in den Lebewesen eine Mehrheit von Formen annimmt [2], wird nicht bezweifelt. Allein auch die leblosen Wesen haben nach scotistischer Anschauung mehrere Formen. Der Scholastiker lehrt allerdings, daß die Elemente, wenn sie eine Verbindung eingehen, eine wesentliche Änderung erleiden [3]. Indes kann er unmöglich der Meinung sein, daß die Elemente auf eine formlose Materie reduciert werden, da eine solche Annahme seiner gesamten Kosmologie in der schroffsten Weise

---

[1]) Der letztere Teil der Bemerkung trifft wohl auch schon bei Wilhelm von Lamarre, Richard von Middletown und Heinrich von Gent zu.

[2]) IV. Sent. d. 11. q. 3. n. 28—31. 37—38.

[3]) Schneid, Körperlehre des Duns Scotus. Mainz 1879. S. 7 f.

widersprechen würde. Scotus unterscheidet bekanntlich eine dreifache Materie. Die erste (materia primo prima), das formlose Substrat aller Dinge, wird durch die Naturvorgänge niemals berührt; nur dem Wirken Gottes ist sie zugänglich. Die Thätigkeit der Naturdinge dringt blos bis zur zweiten Materie (materia secundo prima) vor; dieselbe ist das Subjekt aller substantiellen Veränderungen und bereits ein Kompositum aus der ersten Materie und einer Form. Die dritte Materie (materia tertio prima) ist das Subjekt alles künstlichen Wirkens, also das Naturding, das Produkt aus der zweiten Materie und einer weiteren Form [1]. Die Annahme mehrerer Formen ist demnach mit der scotistischen Lehre von der dreifachen Materie unmittelbar gegeben.

Was den historischen Ursprung dieser Denkweise betrifft, so hat Avencebrol daran ohne Zweifel einen Anteil. Die Materien und Formen des Duns Scotus erinnern unverkennbar an die Abstraktionen Avencebrol's. Zudem bekennt sich Scotus gerade in diesem Zusammenhange als Anhänger des jüdischen Philosophen [2].

In ihrer Gesamtheit ergeben diese Ausführungen das Resultat, daß die mannigfach modificierte scholastische Lehre von einer Mehrheit substantieller Formen thatsächlich historische Zusammenhänge mit der Philosophie Avencebrol's aufweist. Es darf sogar als sicher gelten, daß der *Fons vitae* zeitweise eine Hauptquelle jener Lehre gewesen ist. Ob er jedoch von der Mitte des 12. Jahrhunderts an als einzige Hauptquelle gedient hat, wie Thomas will, dürfte immerhin noch teilweise in der Schwebe bleiben. Soll die Stellung, die Avencebrol in der Geschichte der Streitfrage einnimmt, schärfer umgrenzt werden, so erweist sich das bisher zugängliche litterarische Material noch als unzureichend.

III. De ente et essentia.

Man hat längst erkannt, daß die kleineren Schriften des hl. Thomas größtenteils aus ganz singulären Anlässen entstanden sind. Die Verhältnisse, in denen er gerade lebte, entgegengesetzte

---

[1]) De rerum principio. q. 8. a. 3.

[2]) S. oben a. a. O. q. 8 a. 4 n. 24.

wissenschaftliche Strömungen, die eben seine Aufmerksamkeit erregten, bestimmten ihn oftmals, im Interresse seines Standpunktes zur Feder zu greifen [1]). Es sind besonders arabische Einflüsse gewesen, denen er öfter entgegengetreten ist. Ein Beispiel dieser Kategorie von Schriften wurde bereits besprochen. Ein anderes bietet sich dar in der Abhandlung *De ente et essentia*. Man hat es bisher unterlassen, diese Schrift unter einem solchen Gesichtspunkte näher ins Auge zu fassen, und doch dürfte hiedurch allein das richtige Verständnis derselben ermöglicht werden. Die Arbeit steht zur Polemik gegen Avencebrol in naher Beziehung. Mag sie auch nicht das Gepräge einer formellen Polemik zur Schau tragen, so ergibt sich doch, daß ihr Inhalt und Charakter durch polemische Absichten bedingt ist.

Die Verfassungszeit wird verschieden angegeben. Échard [2]) setzt sie 1248—1252 an, ohne aber diese Angabe klar und überzeugend zu begründen. Werner schließt sich ihm an [3]). Jourdain bestreitet diese Ansicht und behauptet, daß die Abhandlung vor 1253 nicht zustande gekommen ist [4]). Trotz dieser Verschiedenheit der Meinungen herrscht darin Übereinstimmung, daß man es mit einem der frühesten Werke des Aquinaten zu thun hat. Wenn dasselbe gleichwohl erst hier zur Erörterung kommt, so geschieht dies aus einem doppelten Grunde. Einmal geht es mit Rücksicht auf den Inhalt nicht an, die Besprechung der Schrift unter einen der beiden vorausgehenden Abschnitte einzureihen; dieselbe muß vielmehr getrennt von beiden erfolgen. Sodann bilden die bisherigen Ausführungen die notwendige Grundlage hierfür. Erst nachdem bereits dargelegt ist, in welcher Weise Thomas gegenüber Avencebrol in der Geister- und Körperlehre Stellung nimmt, ist es möglich, an die vorliegende Schrift heranzutreten.

Um nun auf den Inhalt einzugehen, so läßt der Titel eine Abhandlung über die höchsten metaphysischen Begriffe erwarten. In Wirklichkeit ist der eigentliche Gegenstand ein anderer. Der Verfasser beginnt mit dem Sein im allgemeinen, um sofort

---

[1]) Jourdain, a. a. O. T. I. p. 130.
[2]) a. a O. T. I. p. 271. 278.
[3]) a. a. O. Bd. I. S. 110. [4]) a. a. O. p. 94.

zwischen dem realen und logischen Sein zu unterscheiden. Ersteres wird nach Aristoteles in zehn Kategorien eingeteilt. Die Wesenheit eines Dinges bedingt seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gattung und Art. Sie ist zugleich das Princip der Erkennbarkeit und des Wirkens. Von der Substanz wird das Sein im primären und eigentlichen, vom Accidens nur im sekundären Sinne ausgesagt [1]). Die Klasse der substantiellen Wesen scheidet sich abermals in zwei Gebiete, in die körperlichen und geistigen Substanzen. Diese beiden Seinsklassen sind es, von denen Thomas vorzugsweise handelt. Die Kategorien des Accidens treten vollständig in den Hintergrund und werden offenbar nur einer gewissen äußeren Abrundung halber am Schlusse noch einigermaßen herangezogen [2]). Ihrem wesentlichen Inhalte nach ist daher die Schrift eine Abhandlung über Körper und Geist. Dazu kommt, daß Thomas die Lehre über diese beiden Klassen des substantiellen Seins keineswegs allseitig darstellt, sondern nur einzelne Punkte herausgreift, um sie teilweise sehr eingehend zu diskutieren.

In Bezug auf das körperliche Sein tritt Thomas zunächst der Auffassung entgegen, als ob sein Wesen bloß in der Materie oder bloß in der Form bestünde [3]). Nur das Kompositum aus beiden macht die Wesenheit des Dinges aus. Daß der Scholastiker sich damit gegen Avencebrol wendet, muß vorerst wenigstens als möglich gelten; denn letzterer charakterisiert in der That bald die Form [4]), bald die Materie [5]) als Wesen des Körpers. Das nämliche trifft zu, wenn Thomas weiterhin feststellt, daß Gattung und Differenz sachlich identisch sind, und daß die Einheit der Gattung nicht eine reale, sondern nur eine logische ist [6]). Der erstere Punkt wird zudem auch sonst im Gegensatz zu Avencebrol besprochen [7]), jedes Mal nämlich, wenn Thomas die

[1]) c. 2.

[2]) c. 7.

[3]) c. 2.

[4]) IV 11, p. 235, 23. 236, 22. V 9, p. 272, 26. 273, 2. V 14, p. 282, 17.

[5]) III 36, p. 161, 25. IV 18, p. 251, 3.

[6]) c. 3.

[7]) De spirit. creat. a. 3. Quodl. XI. a. 5.

Einheit der Form gegen ihn verteidigt. Wenn der Aquinate daraufhin den Universalien auf den Grund geht und zum Ergebnis gelangt, daß die Dinge insofern den Charakter der Gattung und Art annehmen, als sie Gegenstand des Denkens sind [1]), so bilden diese Erörterungen die natürliche Ergänzung der vorausgehenden. Das körperliche Wesen wird demnach unter einem zweifachen Gesichtspunkte in Betracht gezogen, in seinem wirklichen Sein und in seinem Verhältnis zum denkenden Verstande. In ersterer Beziehung wird die Konstitution des Körpers nicht etwa von Grund aus untersucht, es wird vielmehr nur eine sekundäre Frage ausgewählt und in polemischer Weise erledigt. Nimmt man an, daß Thomas Avencebrol'sche Irrtümer abwehren will, so ist diese Auswahl erklärt. Es leuchtet ferner ein, daß dieser mehr untergeordnete Teil mit dem Folgenden, wo von den Universalien gehandelt wird, in keinem inneren Zusammenhange steht. Wie kommt Thomas aber dazu, so entlegene Fragen unmittelbar an einander zu reihen? Das verknüpfende Band muß ein äußeres sein. Will Thomas gerade solche Lehrpunkte sicher stellen, die durch Avencebrol gefährdet sind, so ist das Rätsel abermals gelöst.

Klarer liegt die Sache hinsichtlich der zweiten Hälfte der Schrift. Im ausdrücklichen Gegensatz zum Autor der „Lebensquelle" wird vorerst die Immaterialität der Geister verteidigt [2]), und dann auf Grund der festgestellten Resultate einerseits die Verschiedenheit zwischen Geist und Körper, andererseits das Gemeinsame beider scharf hervorgehoben [3]). Nur in Kürze wird die geistige Substanz auch noch als Objekt des Denkens betrachtet [4]).

Darnach scheint der eigentliche Zweck der Schrift darin zu bestehen, gegenüber Avencebrol die Beschaffenheit sowohl der körperlichen wie der geistigen Substanz festzustellen und dadurch das wahre Verhältnis zwischen beiden klar hervortreten zu lassen. Der Geist hat mit dem Körper zwar die Zusammensetzung aus Potenz und Act, Wesenheit und Dasein gemein, jedoch nicht die Konstitution durch Materie und Form. In

---

[1]) c. 4. [2]) c. 5. [3]) c. 5–6. [4]) c. 6.

diesem Gedanken gipfelt ja auch sonst die Diskussion, so oft Thomas die Geisterlehre seines Gegners bekämpft [1]). Avencebrol hat nach der Auffassung des Scholastikers sowohl über das körperliche wie über das geistige Wesen unrichtig gedacht. Bezüglich des ersteren besteht sein Hauptfehler darin, daß er logische und reale Verhältnisse einander gleichsetzt und so das Ding in ebensoviele Bestandteile zerlegt, als sich von ihm Begriffe abstrahieren lassen; hinsichtlich des letzteren irrt er dadurch, daß er ihm eine Materie zuschreibt. Daraus erklärt sich, daß die beiden Hauptabschnitte, in welche die Schrift zerfällt, in ihrer Anlage neben einer ausgeprägten Symmetrie eine auffallende Verschiedenheit erkennen lassen. Körper und Geist werden sowohl in ihrer realen Beschaffenheit wie in ihrer Beziehung zum abstrahierenden Verstande ins Auge gefaßt. Beide Gesichtspunkte kommen jedoch abwechselnd in verschiedenem Maße zur Geltung. Beim materiellen Sein tritt die reale Konstitution zurück, beim geistigen steht sie im Vordergrund; dort wird besonders das Verhältnis zu den allgemeinen Begriffen erörtert, hier findet diese Seite wenig Beachtung. Unter der Voraussetzung, daß es dem Aquinaten darum zu thun war, gegen Avencebrol gewisse Lehrsätze zu rechtfertigen, haben diese Unterschiede nichts Auffallendes. Daß der Körper aus Materie und Form besteht, braucht Thomas gegen Avencebrol nicht zu beweisen; höchstens mag er betonen, daß nicht eines der beiden Konstitutive, sondern das Produkt aus ihnen die Wesenheit ausmache. Dagegen hat er Grund, das Verhältnis zwischen den Dingen und den Universalien zu beleuchten. Umgekehrt verhält es sich mit der Geistsubstanz.

Sonach dürfte kaum zu bestreiten sein, daß die Schrift in einem gewissen Sinne eine Bekämpfung Avencebrol's ist; nicht als ob seine Anschauungen durchweg eine direkte und ausdrückliche Widerlegung erfahren sollten, wohl aber insofern, als Thomas unter den Gesichtspunkten „Körper" und „Geist" gerade solche Lehrsätze heraushebt, die er gegenüber dem genannten Autor einer besonderen Begründung für bedürftig erachtet [2]).

---

[1]) II. Sent. d. 3. q. 1. a. 1. De subst. sep. c. 7. De spirit. creat. a. 1.

[2]) Es trifft daher nicht zu, daß der reale Unterschied zwischen Wesen-

Es sei noch darauf hingewiesen, daß ein solcher Thatbestand mit den früheren Ergebnissen im besten Einklange steht. Wie sich gezeigt hat, schlägt Thomas die Bedeutung Avencebrol's sowohl in der Geister- wie in der Körperlehre nicht gering an. Dazu kommt, daß die Immaterialität der Geister und die Einheit der substantiellen Form im thomistischen System eine hervorragende Stellung einnehmen. Dem Aquinaten ist alles daran gelegen, nach diesen beiden Richtungen hin seinen Standpunkt gut zu begründen. Unter solchen Voraussetzungen ist es begreiflich, wenn er die strittigen Punkte gegenüber jenem Hauptgegner auch einmal in einer eigenen Schrift behandelt.

IV. Die Thätigkeit der körperlichen Wesen.

Thomas wendet sich noch gegen einen dritten Lehrsatz Avencebrol's. Wie dem Scholastiker aus den Angaben des Maimonides bekannt ist, sprechen die arabischen Mutakallimûn teilweise den körperlichen Wesen jede Aktivität ab, um alle Thätigkeit innerhalb der sichtbaren Welt von einer geistigen Substanz herzuleiten [1]. Die nämliche Ansicht findet er mit Recht auch bei Avencebrol [2]. Er kennt außerdem die Argumente, auf die der genannte Autor seine Behauptung stützt.

Jedes außergöttliche Wesen, so lehrt Avencebrol, bedarf für seine Thätigkeit eines unter ihm befindlichen Substrates. Da nun die körperliche Substanz die letzte unter allen ist, so entbehrt sie eines solchen Substrates; folglich ist sie unfähig, eine Thätigkeit zu entfalten [3].

---

heit und Dasein den Grundgedanken der Schrift bildet, wie Bardenhewer meint. Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute. Freiburg 1882. S. 257.

[1] Quaest. de pot. q. 3 a. 7 c. Vgl. Maimonides, Guide des égarés, I c. 73 n. 5—6 p. 386—395 in der Übersetzung von Munk. Auch Algazel ist als Vertreter jener fatalistischen Anschauung bekannt. Munk, a. a. O. p. 391 Anm. 1. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. II. Mainz 1865. S. 206 f. Averroes hat hiegegen heftig polemisiert. Metaphys. IX com. 7 f. 265r B.

[2] Quaest. de pot. a. a. O. Cont. gent. III 69. Vgl. F. v. III 17, p. 117, 17. c. 43, p. 175, 25. 176, 4. c. 45, p. 179, 17.

[3] Vgl. F. v. II 9, 40, 21.

An zweiter Stelle behauptet der jüdische Denker, daß die Quantität die Thätigkeit ausschließe. Einen Beleg hiefür glaubt er darin zu entdecken, daß mit der Quantität das Gewicht des Körpers zunimmt und die Bewegungsfähigkeit vermindert wird [1]).

Ein dritter Beweis gründet sich auf den Umstand, daß die körperliche Substanz vom höchsten Wesen am weitesten absteht, weshalb auf sie keinerlei Aktivität übergegangen ist. Während Gott ein lediglich aktives Sein ist, die mittleren Substanzen aktiv und passiv zumal sind, hat das unterste aller Wesen einen rein passiven Charakter [2]).

Für die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie ist von Bedeutung, daß Thomas diese Argumente nicht dem Verfasser des *Fons vitae* allein, sondern einer Mehrheit von Autoren zuschreibt [3]). Im Anschluß an Avencebrol haben sich mithin auch andere dieselben angeeignet.

Thomas kann, wie begreiflich, den angeführten Gründen keine Beweiskraft zuerkennen. Avencebrol geht, so erwidert er, zunächst dadurch von einer irrtümlichen Voraussetzung aus, daß er die Körperwelt als eine einzige Substanz auffaßt. Sobald man eine Mehrheit von körperlichen Substanzen annimmt, kann nicht jede von ihnen als die letzte und vom göttlichen Wesen am weitesten entfernte angesehen werden, es muß vielmehr die eine höher stehen als die andere, so daß auch eine Einwirkung der einen auf die andere möglich ist. Außerdem fehlt Avencebrol dadurch, daß er am Körper bloß die Materie, nicht auch die Form ins Auge faßt. Hinsichtlich der Materie ist allerdings der Körper das letzte Sein, das kein Subjekt mehr unter sich hat, jedoch nicht im Hinblick auf die Form; denn in dieser Beziehung ist ein Körper gegenüber jedem anderen, dessen Form er nur der Potenz nach in sich hat, ein untergeordnetes Substrat. Aus diesem Grunde vermag auch der eine auf den anderen einzuwirken. Abgesehen davon würde, falls die Form kein hinreichendes Princip der Thätigkeit wäre, auch eine geistige Sub-

---

[1]) Vgl. F. v. II 9, p. 41, 1. c. 10, p. 41, 19.

[2]) Vgl. F. v. II 10, p. 41, 12. p. 42, 8.

[3]) Cont. gent. a. a. O.

stanz im Körper nichts vermögen, da er doch deren Einwirkung in seiner Weise aufnehmen müßte [1]).

Ebensowenig steht die Quantität der Thätigkeit im Wege, da nur etwas Quantitatives bewegt werden kann, und die Quantität das Organ der aktiven Qualitäten ist. Höchstens könnte die Quantität insofern als eine gewisse Schranke für die aktiven Qualitäten betrachtet werden, als letztere durch die Materie, das Subjekt der Quantität, individuell begrenzt werden. Doch sind sie hiedurch der Fähigkeit, ihrer specifischen Beschaffenheit entsprechende Wirkungen hervorzubringen, nicht beraubt [2])

V. Die forma corporeitatis.

So entschieden nun Thomas die Anschauungen Avencebrol's im allgemeinen ablehnt, so dürfte er doch in einem einzelnen Punkte, sei es direkt, sei es indirekt, von ihm beeinflußt sein. Allem Anscheine nach handelt es sich nämlich bei der in den Werken des Aquinaten mehrfach genannten *forma corporeitatis* um die Umgestaltung eines Avencebrol'schen Gedankens. Das Wort *corporeitas* bezeichnet bei Thomas fast ausschließlich [3]) eine Form am körperlichen Wesen, und zwar in einem zweifachen Sinne. Einmal versteht Thomas darunter nichts Anderes als die eine substantielle Form, die nach seiner Meinung mit der Materie das Wesen des Körpers konstituiert und sowohl die allgemeinen Bestimmungen wie die specifische Beschaffenheit desselben begründet [4]); sodann betrachtet er die corporeitas auch als accidentelle Form und identificiert sie insofern mit der dreifachen Ausdehnung [5]). Die letztere Deutung erinnert sofort an Avencebrol, der bekanntlich die Quantität als

---

[1]) De pot. a. a. O. Vgl. Cont. gent. a. a. O.

[2]) De pot. a. a. O. Vgl. Cont. gent. a. a. O.

[3]) Nur einmal, wie es scheint, bedeutet dasselbe soviel wie Körpersein, Körperlichkeit. De substantiis sep. c. 5.

[4]) Teilweise indes lassen die Worte des hl. Thomas die Auffassung zu, daß die forma corporeitatis nicht die einzige substantielle Form sei. Sent. I d. 8 q. 5 a. 2. II d. 3 q. 1 a. 1.

[5]) Cont. gent. IV 81. Quodl. XII. a. 9. Quaest. de veritate q. 10 a. 4 ad 3. S, theol. I q. 66 a. 2 ad 3. Nur ausnahmsweise charakterisiert Thomas die Quantität auch sonst als Form. S. theol. II 2, q. 24 a. 5 ad 1.

Form des Körpers kennzeichnet[1]). Der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem christlichen Denker liegt hier darin, daß bei jenem die Quantität substantiellen, bei diesem accidentellen Charakter besitzt. Doch klingt die corporeitas auch in der ersten Bedeutung, nämlich insoweit sie als substantielle Form genommen wird, unverkennbar an den Gedanken Avencebrol's an. Auch unter diesem Gesichtspunkte bringt sie Thomas in Beziehung zur Quantität, und zwar in der Weise, daß er sie als die substantielle Voraussetzung oder das Princip derselben hinstellt[2]).

Daß hier eine Umbildung eines Avencebrol'schen Gedankens vorliegt, läßt sich wohl kaum verkennen. Doch war diese Umdeutung, wie es scheint, schon zum Teil vor Thomas vorgenommen worden. Averroes berichtet von solchen, die der corporeitas und damit der Quantität einen substantiellen Charakter beilegen, und läßt so erkennen, daß er selbst eine andere Ansicht vertritt[3]). Die Auffassung, daß in der corporeitas eine accidentelle Form zu erblicken sei, wurde demnach von Thomas bereits vorgefunden. Aber auch in anderer Beziehung hatte sich, wie es scheint, der Sinn des Wortes schon teilweise geändert. Es ist die Vermutung begründet, daß die corporeitas bei manchen die Bedeutung der forma corporalis angenommen hatte,

---

[1]) F. v. II 8, p. 38, 11. 38. Vgl. hiezu I 11, p. 14, 18. II 1, p. 23, 7 ff. V 20, p. 294, 22.

[2]) Quodl. a. a. O. Cont. gent. a. a. O. Sent. I d. 8 q. 5 a. 2. II d. 3 q. 1 a. 1.

[3]) De caelo IV. com. 40. Aristoteles, Venetiis apud Junctas 1562. Tom. V f. 267 v M: Et similiter est de tribus dimensionibus cum prima materia, scilicet quod sunt primae formarum existentium in ea in actu; et ideo putaverunt quidam, quod corporeitas est substantia. Epitome Metaphys. tr. I cap. de substantia. Aristoteles, Venetiis 1562. Tom. VIII f. 358v G: Sed qui existimant corporeitatem notificare huius individui quiditatem et quod ipsa corporeitas constat longitudine et profunditate, appellant istas dimensiones substantias. Vielleicht hat Averroes bei obiger historischer Bemerkung solche im Auge, denen nach der Weise der Mathematiker die Körperlichkeit im Gegensatz zur Fläche durch die dreifache Ausdehnung bestimmt erscheint. Vgl. z. B. Alhazen (Alhaitam), Optica (ed. Risner, Basel 1572) II 31: Corporeitas quae est extensio secundum trinam dimensionem. Im Anschluß an Alhazen schreibt auch Witelo, Perspectiva IV 63 (Beiträge III 2, S. 168): Cum enim corporeitas sit extensio corporis secundum trinam dimensionem.

d. i. jener Form, die nach extrem realistischer Denkweise das Körpersein im allgemeinen begründen soll. In einem Einwande wenigstens, den sich Thomas macht, ist das Wort in diesem Sinne gebraucht [1]). Wenn jedoch der Scholastiker eine solche Körperform abweist und sie nur gelten lassen will, sofern man in ihr nichts anderes als die einzige substantielle Form des Körpers erblickt, so rührt diese Deutung offenbar von ihm selber her, worauf schon der Umstand hinweist, daß der Aquinate mit seiner Lehre von der Einzigkeit der Form unter seinen Zeitgenossen eine isolierte Stellung einnahm [2]).

In jedem Falle dürfte es sich um eine Entwicklung handeln, die ihren Ausgangspunkt bei Avencebrol hat.

Schlußwort.

Im Gegensatz zur Franciskanerschule, welche einzelne Gedanken Avencebrol's sorgsam bewahrt und fortpflanzt, weist Thomas gleich seinem Lehrer Albert die Anschauungen des vermeintlich arabischen Denkers ab.

Dies gilt vor allem bezüglich der Lehre von der Universalität der Materie. Thomas erblickt in Avencebrol, wenigstens in seinem früheren und mittleren Lebensabschnitt, den Hauptvertreter jener Denkweise und sogar, allerdings weniger richtig, deren Urheber. Am nachhaltigsten kommt dieser Standpunkt in der Abhandlung *De substantiis separatis* zur Geltung.

An zweiter Stelle richtet sich die Polemik gegen die Annahme mehrerer Formen. Mit Recht nimmt Thomas an, daß jener Anschauung, die freilich den Scholastikern ebenfalls schon aus anderen Quellen bekannt war, durch Avencebrol besonderer Vorschub geleistet wurde.

Bezüglich der Schrift *De ente et essentia* stellt sich heraus, daß sie im Wesen eine Polemik gegen Avencebrol ist. Thomas faßt hier bis zu einem gewissen Grade jene beiden sonst von einander getrennten Darlegungen zusammen. Erst unter diesem

---

[1]) Cont. gent. IV 80.

[2]) S. oben S. 56 f.

Gesichtspunkte aufgefaßt, erschließt sich die Schrift dem richtigen Verständnis.

Thomas bekämpft an seinem Gegner noch eine dritte Lehre, nämlich die Annahme, daß die körperlichen Wesen ohne Aktivität seien. Die Gedanken des jüdischen Autors waren, wie es scheint, auch in dieser Beziehung zum Teil in die christliche Philosophie eingedrungen.

In einem einzelnen Falle ist allem Anscheine nach dennoch eine Auffassung Avencebrol's, allerdings in veränderter Gestalt, in die Lehre des Aquinaten übergegangen, nämlich hinsichtlich der forma corporeitatis.

Verzeichnis der Autoren.